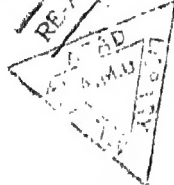




# مبادی فلسفہ

۲۵۴۱۱۲۴

مولوی میرن الدین بی، اے، ال ال بی عثمانیہ

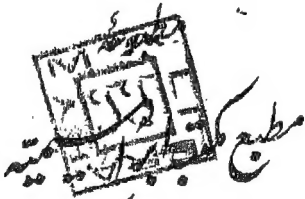


(ڈویل ہائیکوٹ)

ناشر

۱۱-5-57

مکتبہ ابراہیمیہ امداد باہمی حید آباد کن



ایشن رو حید آباد کن

قیمت  
(۱۳۱)

۶۱۹۲۵  
۳۳۳

بار اول  
(۵۰۰)

# فہرست مضامین

صفحہ	عنوان مضمون	صفحہ	عنوان مضمون
۶۲	نواں باب	۶۱	دیباچہ
۸۵	فلسفہ کا تاریخی نشوونما	۱	حصہ اول
	حصہ دوم		فلسفہ اور اس کی اصناف
	سائل و مذاہبِ اُفلسفہ		باب اول
	دسواں باب		تمہید
	تہید	۹	دوسرا باب
۹۶	گیارہواں باب		مابعد الطبیعیات
	مابعد الطبیعیاتی مسائل	۱۲	تیسرا باب
۸۹	مادیت و روحیت	۱۲۷	فلسفہ فطرت
۹۰	ادیت	۱۹	چوتھا باب
۹۶	روحیت		نفسیات
۱۰۰	وجدیت و تنوینیت	۲۷	پانچواں باب
۱۰۳	دینیاتی و کونیاتی مسائل		مشفق
۱۱۰	بارہواں باب	۳۳	چھٹا باب
	اخلاقیاتی مسائل		جامعہ اسلامیہ
۱۲۱	تیرہواں باب	۴۵	ساتواں باب
	مدنیاتی مسائل		اخلاقیات
۱۲۴	خاتمہ	۵۸	آٹھواں باب
			اجتماعیات

CHECKED-2007



U127



فلسفہ کی تعلیم انسان کی ذہنیت کو بلند کرتی اور اُس کو اس قابل بنادیتی ہے کہ زندگی کا ایک وسیع نقطہ نظر سے مطالعہ کر سکے۔ ترقی یافتہ اقوام تو فلسفہ سے عملی زندگی میں بھی کام لیتی ہیں مگر ہمارا یہ حال ہے کہ ہم ابھی اس سے معمولی طور پر بھی واقف نہیں۔ یورپ میں تھی مضمون پر نہ صرف انتہائی کتابیں ہی لکھی جاتی ہیں بلکہ وہاں آئے دن ایسے چھوٹے چھوٹے رسالے بھی شائع ہوتے رہتے ہیں جو نند یوں کو اس موضوع سے آگاہ ہونے میں سہولت پیدا کرتے ہیں۔ ایسے ابتدائی رسالے اس خاص موضوع کے مطالعہ کیلئے تہیہ کا کام دیتے ہیں۔ اور اکثر یہ اس خوبی اور لیاقت سے لکھے جاتے ہیں کہ اس مضمون کی تسام ضروری باتیں آسان اور سلجھے ہوئے طرز بیان سے پڑھنے والوں کے دماغ میں اترتی جاتی ہیں۔ ہماری اردو زبان میں ایسی کتابوں کی جس قدر ضرورت ہے وہ ظاہر ہے۔ ہندوستان میں انگریزی تعلیم کو رائج ہو کر نصف صدی کا عرصہ ہوا۔ ابتدا سے اب تک ہندوستانی فلسفہ پڑھتے رہے اور اب بھی کالجوں میں فلسفہ کے طلباء کی خاصی تعداد نظر آتی ہے۔ مقام حیرت ہے کہ اس طویل مدت کی تعلیم پر بھی اردو زبان میں فلسفہ جدید کی کتابوں کا استفادہ فقدان ہے۔ ہم کو سولانا عبدالمجید اور رسولی عبدالباقی ندوی کے مضمون ہونا چاہیے کہ انہی کی وجہ سے دوچار اچھی کتابیں اردو زبان میں موجود ہو گئیں۔

لفظ فلسفہ کو ہم لوگ جتنا استعمال کرتے ہیں اتنا ہی اس مضمون سے ناواقف  
ہیں۔ جدید فلسفہ تو الگ، باخود قدیم فلسفہ کی یہ حالت ہے کہ وہ چند عربی واں سوویوں کے  
دائرے سے باہر نہ آیا یہ زیادہ تر ہمارے علماء کی فاضلۃ لا پرواہی کا نتیجہ ہے۔

پیش نظر کتاب اے، ایس، راپوپورٹ۔ پی، ایچ، ڈی۔ کے ایک ابتدائی رسالہ کا  
مخلص ترجمہ ہے۔ فلسفہ کے سچے سچے مسائل کو غلطی زبان میں ادا کرنا آسان ہے لیکن سائنس  
میں انکو صاف طور پر بیان کرنا اور مشکل ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ڈاکٹر راپوپورٹ کا طرز  
بیان بہت سلیس ہے لیکن اگر اس کا ترجمہ کیا جائے تو اردو میں یہ عبارت مشکل نظر آئے گی۔  
مکی وضوح ظاہر ہے۔ انگریزی زبان مستند تر تھی مگر گئی ہے، اگر فلسفیانہ زبان کا خاصہ جملہ کر رہی  
دب میں رائج ہو گیا ہے اور عام انگریزی خوانوں کے کان اس سے آشنا ہو چکے ہیں۔ نہ جملہ  
اس کے اردو میں فلسفہ کی کتابوں کا وجود ہی نہیں تو پھر فلسفیانہ زبان کہاں سے آئے  
دور اسکی عام فہمی کیسی۔ ان وقتوں کو مدنظر رکھ کر میں نے راپوپورٹ کی کتاب کا مجموعہ  
اپنی زبان میں بیان کر دیا ہے اس میں خیالات تمام مؤلف کے ہیں اور بیان کا طریقہ  
بالکل میرا اپنا ہے۔ اس بات کی خاطر میں نے مؤلف کے بعض فقرہ کو حذف کر دیا ہے  
اور بعض جگہ جہاں ضرورت پیش آئی مفہوم کو صاف کرنے کیلئے ایک دو فقرے زیادہ  
کر دے ہیں۔ غرض کہ کتاب کو ہر طرح سلیس بنانے کی کوشش کی ہے پھر بھی ممکن ہے  
کہ موضوع کی نوعیت کے مدنظر بعض جگہ جہت محسوس ہو۔ فلسفیانہ ادب کی عام  
اشاعت و ترویج ہی اس اجنبیت کو دور کر سکتی ہے۔

حسین الدین

خبرہ ۱۹۲۵ء

# حصہ اول

## فلسفہ اور اُس کی اصناف

### باب اول

#### تمہید

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ فلسفہ ایک ایسا موضوع ہے جو صرف چند نفوس کے لئے قابل فہم ہے۔ ایسا مطالعہ ہے جس میں چند بے عمل افراد مشغول رہتے ہیں۔ جن کے لئے اس سے بہتر کوئی اور مشغلہ نہیں کہ اپنے دماغوں کو ایسے مسائل کے حل کرنے میں الجھائے رکھیں جن کا تعلق بہ نسبت زمین کے زیادہ تر آسمان سے ہے، یا یہ ایسے تصورات سے بحث کرتا ہے جو فکر مجرّد کے قلمرو میں داخل ہیں جن کا عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں۔ مگر یہ خیال درست نہیں۔

انسان کو حیوان پر اس لئے فوقیت حاصل ہے کہ اُس میں تئوت فکر یا تئوت استدلال و دلالت ہے۔ حیوان بھی دیکھتا اور سنتا ہے لیکن وہ ان تئوتوں کو صرف اپنی فوری ضروریات کے حصول کے لئے کام میں لاتا ہے۔ لیکن انسان حیات اور فطرت کے گونا گوں مظاہر کا مشاہد کرتا ہے اور ان

۴۴  
 تو اس پر حیرت کا جذبہ طاری ہو جاتا ہے۔ اور وہ کیوں؟ کس لئے؟ اور  
 کدھر؟ جیسے سوالات اٹھاتا ہے۔ عالمِ معہ اپنے موجودات کے اس کے  
 نزدیک ایک چستان ہے اور اس چستان کو بوجھنے کی کوشش فلسفہ  
 ہے۔ انسان کی توجہ سب سے پہلے علی نواہد کی طرف راجع ہوتی ہے۔  
 اس لئے وہ فکر کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ یہ بیان کیا جاتا ہے کہ دریائے نیل  
 کی سالانہ طینیانیوں کے بعد اراضی کے حدود مقرر کرنے کی ضرورت لاحق  
 ہوتی تھی۔ اسی سے مصریوں میں علمِ ہندسہ وجود میں آیا۔ خانہ بدوش  
 کلدانیوں نے علمِ میث کا مطالعہ اس لئے کیا کہ وہ اپنے جانوروں  
 کے گلے کی رہنمائی کر سکیں۔ انسان معنائے حیات کو اس لئے حل کرنا  
 چاہتا ہے کہ اس کو یہ معلوم ہو جائے کہ کس اصول کی رہنمائی میں وہ  
 اپنی علی زندگی کو تشکیل دے اور اپنے مادی یا روحانی اغراض کی  
 کس طرح حفاظت کرے۔ ذہن انسانی عالم اور حیات کے معقوں کو  
 قبول کر کے ان کی ایک واضح اور حقیقی بصیرت حاصل کرنے کی کوشش  
 کرتا ہے جن مسائل کی یہ توجہ کرنا چاہتا ہے وہ مختلف اور کثیر التعداد  
 ہیں۔ زمین سے لیکر جس پر ہم چلتے پھرتے ہیں تا روں کی آسمانی چھت  
 تک عقل انسانی کو غور و خوض کے لئے بے شمار چیزیں موجود ہیں اور  
 لاعلمی کا میدان اس قدر وسیع ہے کہ ذہن انسانی ہر وقت یہ کوشش  
 کر رہا ہے کہ یہاں کسی جدید تخلیق کو دریافت کرے اور اس راہِ فطرت  
 کو بے نقاب کرنے کے لئے قدم اٹھائے اور اس راہِ سربستہ کو نوعِ انسان

کی بہبودی کے لئے افشا کر دے، لاعلمی سے بچنے کی تدبیر کی کوشش سے علم کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ عملی فوائد سے قطع نظر، علم کو علم کی خاطر حاصل کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ طلب علم انسان کی فطرت میں داخل ہے، یہ خواہش اس کے دل میں اس قدر جاگزیں ہے کہ مٹ نہیں سکتی۔ یہی وہ زبردست محرک ہے جو عقل کی نشوونما کے ساتھ ساتھ قوی تر ہوتا جاتا ہے اور انسان کو مجبور کرتا ہے کہ حیات اور وجود کے اعلیٰ واسطے حقائق اشیاء کے اسباب و علل کو جاننے کی کوشش کرے۔ انسان کو اپنی لاعلمی اور جہالت کا تبدیل شعور ہو جاتا ہے۔ وہ شک کرتا ہے، تعلقات و تصورات وضع کرتا اور ان کی صداقت پر یقین کرتا ہے۔ انسان جس صداقت کو اس طرح حاصل کرتا ہے وہ فکر مجرد کے بے جان قلم و تک محدود نہیں بلکہ اس کا اطلاق بالآخر عملی زندگی پر بھی ہوتا ہے، فلسفہ اشیاء کے پوشیدہ علل و اسباب کی تحقیق و تدقیق اس لئے کرتا ہے کہ ہمارے تصورات اور افعال میں ایک مکمل توازن، ہماری فکر اور عمل میں ایک مناسبت پیدا ہو سکے۔ اس کا مقصد یہی ہے کہ جہالت سے گریز اور صداقت کی تلاش کرے اور اس غلطی کو بے نقاب کر دے جس نے اپنے آپ پر ظاہری صداقت کا ایک ناپائیدار پردہ ڈال رکھا، فلسفے کی اصطلاح کے ماخذ و تاریخ سے بھی اس کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ یونانی مورخ ہرودوٹس بیان کرتا ہے کہ کروسس نے سولن سے کہا تھا ”میں نے سنا ہے کہ تم نے فلسفیانہ نظر سے (یعنی تلاش



۴  
 علم میں) مختلف ممالک کا سفر کیا ہے۔“ پرنیکلس نے فلسفہ کی اصطلاح کو روشن خیالی کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ بہر صورت اس لفظ کا ماخذ اقدار جمالت اور علم کی زبردست طلب ہے۔ فیثاغورس کہتا ہے (لیکن اس قول کو سقراط سے منسوب کرنا زیادہ مناسب ہے) حکمت صرف خدا ہی کو حاصل ہے، انسان صرف محبت حکمت بن سکتا ہے، علم کی جستجو اور صداقت کی تلاش کر سکتا ہے۔“ فلاسفی کی اصطلاح فیلاس اور سونیاس سے مرکب ہے۔ فیلاس ایک یونانی لفظ ہے جس کے معنی محبت یا عاشق کے ہیں اور سونیاس مراد حکمت ہے۔ اس کے برعکس سنیاس اس شخص کو کہتے تھے جو کسی فن میں امتیاز رکھتا تھا ابتدا میں اس لفظ کا اطلاق ایسے شخص پر ہوتا تھا جس میں کسی فن کی طبعی یا ذہنی قابلیت ہوتی تھی جیسے گویا، باورچی، نجار وغیرہ لیکن اس کا اطلاق تدریجاً ایسے شخص پر بھی ہونے لگا جس کو ذہنی فوقیت حاصل ہوتی تھی۔ سقراط انکساری سے خود کو ایک فلسفی (یا محب حکمت) کہتا تھا یہ ان سوسطائیوں سے بالکل متاثر اور مختلف ہے جو ملک کے اطراف اکناف میں گشت لگاتے اور روپے کی خاطر علم فروشی کرتے تھے۔ اس سے لوگوں کا مطلب بھی صرف یہی ہوتا تھا کہ مادی فائدہ حاصل ہو۔

لہذا فلسفہ ہر قسم کے ممکنہ مسائل سے مختصر یہ کہ کائنات سے بحیثیت مجموعی بحث کرتا ہے۔ ہم ان مسائل کی تقسیم اپنی تحقیق کے موضوع بحث اور اس کی مختلف صورتوں کے اعتبار سے تین اصناف میں کر رہے ہیں۔

(۱) مسئلہ وحدت یا وہ مسئلہ جو اساسی اصول یا قدرت مطلق یا اس قوت تخلیق سے بحث کرتا ہے جو کائنات کو زندگی بخشتی ہے۔ اس حصہ کو ابعاد القیاسات کہتے ہیں۔

(۲) مسئلہ کثرت یا وہ مسئلہ جو عالم کے گونا گوں مظاہر سے بحث کرتا ہے یہ فلسفہ فطرت ہے۔

(۳) وہ مسئلہ جو انفرادی مخلوقات سے متعلق ہے جن میں سے انسان ہمارے لئے نہایت اہم ہے۔

نفسیات یا انسان کی ذہنی زندگی کا علم حسب ذیل امور سے بحث کرتا ہے۔

(۱) سوچنے اور بذریعہ فکر صحیح نتائج اخذ کرنے کے کیا طریقے ہیں۔ اس حصے کو منطق کہتے ہیں۔ اس کا مقصد صداقت کے تصور کو نو دینا، (۲) جب یہ وجدان سے بحث کرتا ہے تو اس کو جہالیات کہتے ہیں یہ جہل کے تصور کو نو دیتا ہے۔

(۳) جب یہ خواہش پریمی اور بھلی ہونے کی حیثیت سے نظر ڈالتا ہے تو اس کو اخلاقیات کہتے ہیں۔ جس سے خیر کا تصور نشو و نما پاتا ہے۔ پروفیسر سلی کہتا ہے کہ "نفسیات وقوف بنیاد ہے منطق کی جو

---

سے انسانیات حیات انسانی اور اس کے وجود و ارتقاء سے بحث کرتی ہے جس میں حیات جسمی اور حیات نفسی بھی شامل ہیں۔ اول الذکر کا علم عقویات اور خوالذکر کا نفسیات کہلاتا ہے۔

ہمارے لئے ایسے قواعد فراہم کرتی ہے جن سے ہم یہ جان سکتے ہیں کہ ہم صحیح طور پر فکر یا استدلال کر رہے ہیں۔ نفسیاتِ حسن بنیاد ہے جمالیات کی جو جمیل یا قابلِ تحسین اشیاء کے حقیقی اور خارجی معیار کو متعین کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ مگر دایرِ انسانی حصولِ خیر کے لئے فرض کے تابع ہوتا ہے۔ فرض متلزم ہے قانون کو۔ قانون یا فطرت کا ہے یا اُس کو عقلِ انسانی مدون کرتی ہے۔ لہذا ایک فلسفہ قانون کا بھی ہے۔ اُن مسائل سے جو افراد کے باہمی تعلق سے بحث کرتے ہیں ایک اور فلسفیانہ مبحث وجود میں آتا ہے اُس کو اجتماعیات کہتے ہیں جس میں فلسفہ تاریخ بھی شامل ہے۔

لہذا فلسفہ کا تعلق حسبِ ذیل مباحث سے ہے۔

- (۱) مابعد الطبیعیات -
- (۲) فلسفہ فطرت -
- (۳) نفسیات -
- (۴) منطق -
- (۵) جمالیات -
- (۶) اخلاقیات -
- (۷) فلسفہ قانون -
- (۸) اجتماعیات اور فلسفہ تاریخ -

# دوسرا باب

## مابعد الطبیعیات

(۱) کائنات اور اُس کے مظاہر کی توجیہ دو نقاط نظر سے کی جاتی ہے۔ ایجابی علوم صرف ان صورتوں کی تحقیق کرتے ہیں جن میں عالم ہم کو دکھائی دیتا ہے، عام اس سے کہ اُس کے نامعلوم اور ناقابلِ علم اسباب و علل کیا ہیں۔ لیکن مابعد الطبیعیات کو اس سے بحث نہیں کہ مظاہر عالم ہمارے حواس پر کس طرح اثر کرتے ہیں بلکہ وہ خود اُن مظاہر کی ماہیت اور عالم کی غلت اولیٰ کا سراغ لگاتی ہے۔

ہر علم چند تصورات کو بطور آلات یا اوزار کے استعمال کرتا ہے لیکن خود اُن آلات کی قدر و قیمت پر غور نہیں کرتا جن کو وہ اپنی اعراض کے لئے مہیا پاتا ہے۔ اس کے نزدیک بس یہی کافی ہے کہ وہ موجود ہیں۔ زبان و مکان، کیفیت و کمیت، غلت و معلول، قوت و حرکت، مادہ و صورت وغیرہ ایسے تصورات ہیں جو اشیاء پر منطبق کئے جاتے ہیں۔ تمام علوم میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ایک واقعہ کی غلت کوئی دوسرا واقعہ ایک حرکت کی غلت کوئی دوسری حرکت ہوتی ہے۔ علمائے سائنس اپنے اپنے شعبوں میں بغیر اس بحث کے کہ مادہ کیا ہے اور کیوں موجود ہے، مادہ کے مختلف مظاہر و تغیرات کی اُسی طرح تحقیق کرتے ہیں جس طرح کہ ان کا اور ک

کیا جاتا ہے وہ صرف یہ جاننا چاہتے ہیں کہ کس طرح ہے۔ ان کا دائرہ تحقیق  
 محدود اشیاء اور تجربی واقعات تک محدود ہے۔ تاہم ذہن انسانی کے  
 تجسس کو اس قدر سطحی علم سے تشفی نہیں ہوتی۔ انسان جان لیتا ہے کہ تفریق  
 مظاہرین و اشیاء خود قائم نہیں رہ سکتے۔ اس لئے وہ خیال کرتا ہے کہ ایک  
 ایسی مستقل کڑی اور پوشیدہ قوت کا وجود لازمی ہے جو محدود دائمی،  
 اور مطلق ہو۔ اور جملہ حقائق کی علت بھی ہو یہ قوت انسانی ارادہ سے  
 جس کا اظہار انسان کے افعال اور جسمی حرکات میں ہوتا ہے بہت کچھ  
 مشابہت رکھتی ہے اسی کو مذہبی زبان میں خدایا کہتے ہیں۔ لہذا  
 ایک ایسے علم کا وجود ناگزیر ہے جس کی تحقیقات کا موضوع ہی تصورات  
 ہوں جن کو دوسرے علوم استعمال تو کرتے ہیں لیکن ان کی توضیح و تردید  
 نہیں سمجھتے۔ اسی علم کو مابعد الطبیعیات کہتے ہیں۔ یہ عالم نادی کہ بعض  
 قواعد و قوانین سے جیسا کہ ان کی اطلاع ہمارے حواس کو ہوتی ہے بحث  
 نہیں کرتی بلکہ خود حواس کی شہادت کی تحقیق۔ اشیاء کی مابعدیت پر غور  
 اور انتہائی دلائل کی تلاش کرتی ہے یہ واقعات و حوادث کو محض قہم عات  
 کی ضمانت پر تسلیم نہیں کرتی بلکہ کسی ایسی ماسام شے کا سراغ لگاتی ہے  
 جس پر دوسرے علوم بلا تحقیق و تدقیق قائم ہیں۔ مابعد الطبیعیات مظاہر  
 اشیاء کے علم پر قناعت نہیں کرتی کیونکہ وہ دکھاتی کچھ دیتی ہیں اور حقیقت  
 میں ہوتی کچھ اور ہیں، اس لئے وہ یہ جاننا چاہتی ہے کہ طبعی مظاہر کے عقب  
 میں یا ان کے ماوراء کو کنسی حقیقت پوشیدہ ہے۔

یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اُن پوشیدہ کل پُزروں پر حاوی ہونا چاہتی ہے جو کائنات کی مشین کو چلاتے ہیں یا اُس بالا و برتر ازنا معلوم ہستی کے اسرار کو بے نقاب کرنا اور کائنات کی روح رواں سے واقف ہونا چاہتی۔ کسی نامعلوم اور پُر اسرار ہستی کو متحقق کرنے کی خواہش سے سادہ اور غیر تربیت یافتہ دماغوں میں تو بھی اعتقادات پیدا ہوتے ہیں لیکن یہی خواہش ایک مفکر کی رہنمائی مابعد الطبیعیات کی تخیل کی طرف کرتی ہے۔ پس مابعد الطبیعیات کا مقصد علتِ اولیٰ یا علتِ غائی کی تحقیق ہے۔ اس کو موجود حقیقی کا علم بھی کہتے ہیں۔ فلسفہ کا وہ حصہ جو اپنے آپ کو نامِ بریں کی تحقیق میں مشغول رکھتا ہے۔

(۲) کیا مابعد الطبیعیات کبھی ایسا مدعا جائل بھی کرے گی؟ کیا یہ نامعلوم کے دروازے پر ہمیشہ سائل کی طرح کھڑی ہو کر صرف مظاہرِ عالمِ برقیاس آزمائیاں کرتی رہے گی؟ کیا عقلِ انسانی کبھی اس تباہی بھی مچے گی کہ جو کائنات کو تفسیرِ بخش طریقے پر حل کر سکے یا مابعد الطبیعیات جنسِ ناجائز کے حصول کی کوشش کر رہی ہے؟ یہ ایسے سوالات ہیں جنہوں نے اب تک اور اب بھی سائنس اور فلسفے کی دنیا کو مصروفِ غور کر رکھا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ مابعد الطبیعیات کے ڈانڈے شاعری سے مل جاتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات کا عالم ایک شاعر سے جدا ہے پیشے کو چھوڑ دیتھا یہ کیونکہ اُس کو واقعات سے ماورائے حسی اور حسی کی تلاش ہے۔

والیکر کہتا ہے کہ ”مابعد الطبیعیات، ذہن کا ایک افسانہ ہے جو

علم ہندو سے جس میں اعداد و شمار کی مسلسل زحمت گوارا کرنی پڑتی ہے زیادہ دلچسپ ہے مابعد الطبیعیات میں ہم خوش آئند خواب دیکھتے ہیں۔  
 جکل اپنی کتاب ”تمدن انگلستان“ میں کہتا ہے کہ ”مابعد الطبیعیاتی طریقہ ایک ناظر کے ذہنی نقطہ نظر پر مبنی ہے۔ یہ ایسا طریقہ ہے جس سے علم کے کسی شعبے میں اب تک کوئی انکشاف نہیں ہوا۔“

”مذہبیت اور مادہ“ کا مشہور مصنف لڈوگ بوشر اپنی ایک آخری تصنیف ”اقتسام صدی“ میں کہتا ہے کہ نفسیات، منطق، جمالیات، اخلاقیات، فلسفہ قانون، اور تاریخ فلسفہ میں دلیل وجود پائی جاتی ہے اس لئے ذہن انسانی کو اُن کا مطالعہ کرنا چاہئے لیکن مابعد الطبیعیات اُس ناقابل فہم شے کا علم ہے جو فوق الفطرت اور ماورائے حواس ہے اس لئے اس کو ردی کی ٹوکری میں پھینک دینا چاہئے۔

(۳) مابعد الطبیعیات کی اصطلاح اُن مسائل سے بہت بعد میں وضع کی گئی جن سے بحث کرتی ہے۔ ایونٹائی فلاسفہ اور بالخصوص افلاطون نے ان مسائل سے بحث کی ہے۔ اُن کی تحقیقات جہلیات کے نام سے مشہور ہیں۔ مابعد الطبیعیات اُس شے سے بحث کرتی ہے جو مظاہر فطرت کے عقب میں پائے سے ماورائے ہے۔ اس اصطلاح کے وجود میں آنے کا سبب محض ایک اتفاق تھا۔ ابتدا میں یہ اسی مفہوم میں استعمال بھی نہیں کی گئی تھی۔ ارسطو کے احباب اور پیروں نے اس کی اُن تحقیقات کو مرتب کیا جو مابعد الطبیعیات سے تعلق تھیں۔ اس کا نام فلسفہ اولی تھا۔

فلسفہ ادلی کو اُس حصے کے بعد حکمدی کہی گئی جس کو ارسطو طبعیات کہتا تھا اسی وجہ سے اس کا نام مابعد الطبعیات پڑ گیا۔ قدیم یونانی فلسفے میں طبعی اور مابعد الطبعی مسائل کا باہمی اختلاف نمایاں طور پر نہیں دکھایا گیا تھا۔ یونان میں طبعیات سے صحیح معنوں میں وہی مراد لی جاتی تھی جو آجکل مابعد الطبعیات سے لی جاتی ہے۔ آج تک یہی مابعد الطبعیات کی مختلف تفسیریں کی گئی ہیں۔ اولف ایک جرمن فلسفی اس کو ”جو دیات“ کہتا ہے۔ اُس کے نزدیک یہ ہستی یا موجود حقیقی کا علم ہے اور مظاہر یا ان اشیاء کے علم سے مختلف ہے جو ہمارے حواس کو محسوس ہوتی ہیں۔ اڈور ہارٹ میں نے مابعد الطبعیاتی مسائل سے ”لا شعور“ کے تحت بحث کی ہے۔

کانٹ کہتا ہے کہ عقل انسانی میں اگرچہ ایک زبردست رجحان اُن مسائل کی طرف پایا جاتا ہے جو حسی محسوسات سے ماورائیں۔ لیکن وہ اس قابل نہیں کہ ان کو حل کر سکے۔ اس لئے اُس نے اپنی کتاب ”تتبع عقل“ میں اس بات پر بہت زور دیا ہے کہ مابعد الطبعیاتی مسائل کی بحث میں داخل ہونے سے پیشتر خود فہم انسانی کی تحقیق و تدقیق کر لینی چاہئے۔ اس کا نظام فلسفہ استقامت کے نام سے موسوم ہے۔

انگلستان میں جہاں فہم عامہ کا مذہب رائج ہے، مابعد الطبعیاتی تجلیات پر استغنائے چند کسی نے بھی زیادہ توجہ نہیں کی۔

آگے کسی ایک باب میں مابعد الطبعیات کے مسائل اور مذاہب و بحث کی جائے گی۔



# تیسرا باب

## فلسفہ فطرت

(۱) انسان جن چیزوں کی تحقیق و تدقیق کرتا ہے انکی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو فطرت یا اشیاءِ مادی کا وہ نظام جس کی تعبیر عالمِ خارجی کی اصطلاح سے کی جاتی ہے۔ دوسرے نفس یا ایسی قوت جس میں عالمِ خارجی کا ادراک کرنے اور اس پر غور و خوض کرنے کی قابلیت و دلیعت ہے۔ اشیاءِ خارجی جن کی اطلاع بذریعہ حواس ہوتی ہے بہ نسبت اُن مجرّد تصورات کے زیادہ جاذبِ توجہ ہیں جو بالغ النظری کا نتیجہ ہیں۔ یہ تصورات اُس وقت پیدا ہوتے ہیں جبکہ انسان اپنے آپ پر غور کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ پہلے اُن اشیاء کے نام یاد رکھتا ہے جن کا امتیاز رنگ، وزن، آواز سے ہوتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر جو چیزیں اُس کے حواس کو متاثر کرتی ہیں۔ اقوام اپنے ابتدائی تمدن میں بہ لحاظ خیالات بچے ہوتی ہیں۔ اقوام کے افکار کا ارتقاء جیسا کہ تاریخ السنہ سے ثابت ہے بالکل افراد انسانی کے ذہنی نشو و نما کی طرح ہوتا ہے۔ زبان حسی اور اکات کا اظہار ہے۔ یہ اُن چیزوں کے نام رکھتی اور تعریفات وضع کرتی ہے جو بذریعہ حواس ہمارے علم میں آتی ہیں یا جن کا عقل غور و تامل کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ علم السنہ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ مادی اشیاء کے نام جن کو ہم بذریعہ حواس محسوس

کرتے ہیں ان الفاظ سے بہت پہلے وضع کئے گئے ہیں جو دیکھنے اور سننے کے عمل کو متعین ہیں۔ اس لئے ابتدائی فلسفیانہ تحقیقات مرئی و محسوس مادہ سے یعنی اشیاء خارجی سے متعلق تھیں۔ اس کے خاص خاص مسائل تھے یہ کثیر التعداد خواہر جن کو ہم محسوس کرتے ہیں کیا ہیں؟ یہ طبعی مظاہر کیا ہیں جن پر ہمیشہ تغیرات طاری ہوتے رہتے ہیں؟ وہ جو ہر عنصر یا مادہ کیا ہیں جو ان کی بنیاد ہے اور ان تغیرات میں مستمر و مستقل رہتا ہے؟ یہی سوالات موضوع بحث ہیں فلسفہ فطرت کے جو فلسفہ نفس سے بالکل ممتاز ہے۔ (۲) اس موضوع پر افلاطون نے اپنے خیالات کو ایک کتاب میں

جو ”کیمائوس“ کے نام سے موسوم ہے ظاہر کیا ہے اس نے بالوضاحت یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ طبعی اور مابعد الطبعی کے مابین کیا فرق ہے، فطرت سلسلہ ہے نگوں کا جو ہستی سے ممتاز ہے۔ ارسطو نے اپنی کتاب ”طبیعیات“ میں ”فطرت“ سے بحث کی ہے۔ عبد حاضر میں فلسفہ کے اس حصہ کو کونیات کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جس کا ایک جزو طبیعیات ہی ہے۔ ارتقاء کی پہلی منزل میں ذہن انسانی اپنے آپ پر غور کرنے سے پہلے عالم خارجی پر نظر ڈالتا ہے۔ فطرت ایک وحدت ہے جو کثیر التعداد صورتوں میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ انسان اپنے وجود کے آغاز ہی سے اس مستمر قانون کو دریافت کرنے کی کوشش کرتا رہا ہے جو ان مسلسل تغیرات کے عقب میں عمل پیرا ہے۔ فلسفہ فطرت کا مقصد دنیا اس بنیادی عنصر کا سراغ لگانا ہے جو مظاہر فطرت کے عقب میں پوشیدہ ہے۔ یونان کے قدیم

فلاسفہ طائیس، انکزی، سنڈرا، اور انکزی مینس کے پیش نظر یہی سوالات تھے،  
 ان میں سے کسی نے کہا کہ مظاہر کے تغیرات کی بنیاد اصل پانی ہے، کسی  
 اور نے کہا کہ مولا ہے۔ قدیم یونانی فلسفیوں کو اسی لئے فلاسفہ فطرت  
 کہتے ہیں۔ وہ مادہ پر اسی طرح غور کرتے ہیں جس طرح کہ وہ جو اس پر اثر کرتا  
 ہے۔ وحدت کے پرچار راستہ پر سفر کی ابتدا انہی لوگوں نے کی اور  
 قدرتی طور پر جو اس کی عام غلطیوں سے بچنے، کثرت مظاہر کی توجہ کرنے  
 اور عالم کا بطور ایک وحدت کے تعقل کرنے کی کوشش کرتے ہوئے آہستہ  
 آہستہ آگے بڑھتے گئے۔ اس وقت ا یونانی فلاسفہ نے مابعد الطبیعیات  
 کی عمارت طبعیات پر قائم کی تھی اور فینا غور سیوں نے اپنی مابعد الطبیعیات  
 کو ریاضی کی بنیاد پر کھڑا کیا تھا۔ اول الذکر کے پیش نظر مادہ اور اس کی  
 دائمی حرکت تھی، آخر الذکر پر اس تنظیم کا جو عالم میں جاری و ساری ہو  
 اور اس وحدت تناسب و توافق اور ریاضیاتی علائق کا گہرا اثر پڑا  
 جو اشیاء میں مضمر ہیں۔ ہندسہ، ہیت اور موسیقی میں ہر ایک شے کی  
 تحلیل بالآخر عدد پر مبنی جاتی ہے۔ عدد عالم کی اصل اور عطر ہے جس طرح  
 اشیاء کی ماہیت عدد ہے اسی طرح عدد کی ماہیت وحدت ہے۔

سے یہ تاریخ کے بالکل خلاف ہے کہ فینا غور سی نظریات کو فینا غورس سے منسوب کیا جائے  
 جس کا زمانہ چھٹی صدی قبل مسیح ہے۔ جہاں تک ہمیں اس کی زندگی کے حالات کا علم  
 ہے، ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس نے ایک مذہب یا راہروی کی بنیاد ڈالی تھی اور اخلاقی  
 ریاضی قابلیت میں اس کو یونانی حاصل تھا۔ ارسطو اور فلاطون کے فینا غورسیوں  
 کا تذکرہ کیا ہے لیکن فینا غورس کی تعلیمات کا کہیں ذکر نہیں کیا۔

قرنوں متوسطیں جس وقت کتھولک مسیحیت کا دور دورہ تھا فطرت کے مطالعہ سے بے اعتنائی برتی جاتی تھی۔ کورانہ اعتقاد اس ہدی کی نمایاں خصوصیت تھی مطالعہ فطرت اور ارضی مسائل جن کا وجود عارضی تھا کوئی اہمیت نہ رکھتے تھے۔

نوبت یہاں تک پہنچی کہ اس قسم کے مطالعہ سے جو بالآخر ناپسند ہوتا گیا لوگوں کو نفرت سی ہونے لگی۔ پروسٹنٹ ازم کی آمد اور نئے ممالک کی دریافت سے آزادی کی روح پیدا ہوئی۔ اسی زمانہ میں فلسفہ قدیم کی تجدید ہوئی اگیلیو کپلر۔ اور برہونے کائنات کے مطالعہ پر اپنی توجہ کو مبذول کیا جس سے عظیم الشان انکشافات وقوع میں آئے جس ستارے پر ہم رہتے اور بستے ہیں اُس کے متعلق یہ انکشاف ہوا کہ ”یہ ایک ذرہ ہے جو بے شمار آفتابوں میں سے جدیریت کے ذرات کی طرح فضا میں نشر ہیں“ ایک آفتاب کے گرد گھوم رہا ہے“ اس وقت بھی علم طبعی اور فلسفہ طبعی مخلوط حالت میں پائے جاتے تھے خود کیکارٹ اور آلف جیسے دقیق النظر فلاسفہ نے بھی ان دونوں کو متماثر نہیں کیا۔ اور نہ نیوٹن نے ان کے مابین کوئی خط امتیازی کھینچا۔ اُس شہرہ آفاق کتاب کے شائع ہونے کے بعد جو ”نظام فطرت“ کے نام سے موسوم ہے اور خاکسکر کانٹ اور شلینگ کی فلسفیانہ تصانیف سے علم طبعی اور فلسفہ فطرت کا فرق نمایاں ہوتا گیا۔ اُس وقت سے علم طبعی نے ایک مخصوص راستہ اختیار کر لیا ہے اور حیرت انگیز ترقی کر رہا ہے۔ فلسفہ فطرت صحیح معنوں میں ان انتہائی مسائل سے بحث کرتا ہے جن کو علوم طبعی باوجود اعلیٰ سطح پر پہنچ کر کتاب مشاعر میں (MIRABAND) کے نام سے تراجم ہو چکی ہیں اس کا اصلی مصنف (BARON HALBOCH) تھا۔

کے لئے جھڑپتے ہیں۔ فلسفہ فطرت، اُن تصورات کو جانچتا ہے جو علم طبی کے  
 مسلمات ہیں جیسے قوت، توانائی، مادہ، حرکت اور حیات وغیرہ۔

# چوتھا باب

## نفیات

۱۔ جو چیزیں انسانی تجسس کو لگاتی ہیں، جن کی تحقیق و تدقیق کے لئے انسان فکر کی قوتوں کو استعمال کرتا ہے، وہ کائنات اور اس کے تغیر پذیر مظاہر ہیں۔ یہ مظاہر ایک لاینحل مسئلہ نظر آتے ہیں۔ ان کے پہلو گونا گوں ہیں اور ان کی نظروں نظر کو خیرہ کر دیتی ہے۔ فطرت کو سمجھنے اور اس کو قابو میں لانے کی خواہش اور اس کو مستانہ کرنے والی چیزوں پر حیرت و استعجاب فلسفیانہ تخیل کے ابتدائی محرکات ہیں۔ اس لئے فلسفہ کا آغاز فطرت یا عالم خارجی سے ہوا ہے اس کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ یہ اپنے میں اسرار عالم کو بے نقاب کرنے کا میلان رکھتا ہے۔ اگر دو پیش کے مادی عالم کے بعد جو چیز انسان کیلئے زیادہ دلچسپی رکھتی ہے وہ خود اشان ہے۔

سائنس نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ چھاری زمین محض ایک چھوٹا سا سیارہ ہے جو لاکھ دو فضا میں گردش کر رہا ہے۔ لیکن فردن ماضیہ اور نیز عہد حاضر میں انسان اپنے آپ کو افضل ترین مخلوق سمجھتا رہا ہے اس میں یہ اعتقاد کتنا ہی راسخ کر دیا جائے کہ تاروں سے ستور شامیانہ

اُس کے ذاتی استعمال کے لئے نہیں بنایا گیا زمین کے علاوہ اور بھی  
ہیں جو مخلوقات سے آباد ہیں پھر بھی وہ اپنے آپ کو کائنات کی ہر ایک چیز  
سے اعلیٰ و اشرف خیال کے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ذہنی  
ارتقاء کے ساتھ ساتھ انسان کو اپنے وجود و حیات و خواہشات، انکلاؤ  
خیالات کا اور اُن کو دوسروں پر ظاہر کرنے کی قوت کا تدریج شعور ہوتا  
جاتا ہے۔ وہ جان لیتا ہے کہ عالم کے اندر ہوتے ہوئے اپنے اندر  
ایک عالم رکھتا ہے۔

کوئی زبردست محرک اُس کو علم حاصل کرنے پر مجبور کرتا ہے وہ غورو  
فکر کرتا اور اُس چیز کو معنی پہنانے کی کوشش کرتا ہے جو اُس کی عقل کو متحرک کیا  
کر رکھتی ہے اور اس دور میں وہ اپنے آپ پر اور اس قوت پر حیرت  
و استعجاب کی نظر ڈالتا رہتا ہے جس کی وجہ سے وہ حرکت اور گفتگو  
ارادہ اور آرزو و احساس اور خواہش کر سکتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ سقراط  
نے فلسفہ کو انسان کے لئے آسمان سے زمین پر لے آیا سب سے پہلے یونان

سے انسان مشتمل ہے جسم اور روح بالفس پر اس لئے مطالعہ انسان سے مراد جسم و  
نفس کا مطالعہ ہے۔ انسانیات کی اصطلاح سے ہم ایسی تحقیقات مراد لیتے ہیں جو نفس  
یا جسم فرد یا جماعت انسانی سے متعلق ہوتی ہیں جس میں اس سے بھی بحث ہوتی  
کہ دیگر ذوات الٰہی سے انسان کا کیا تعلق ہے۔

انتھروپالوجی (انسانیات) کی اصطلاح یونانی الاصل ہے جو مرکب ہے اسٹر۔ انسان  
لوگس۔ علم سے نہیں انسانیات انسان سے متعلق ہر ایک چیز سے بحث کرتی ہے اور  
اور یہ دریافت کرتی ہے کہ اس کا مبداء و ماخذ کیا ہے، اس کا ارتقاء کس طرح ہو  
روئے زمین پر نسل انسانی کی بشارت کس طرح عمل میں آئی جن مسائل کا تعلق

کے اس فلسفی اعظم نے انسان کو خارج سے ہٹا کر ذہن کی طرف متوجہ کیا اور خود ایشناس کی تعلیم دی۔ "خود را بشناس" کے مقولہ کو سقراط سے منسوب کیا جاتا ہے لیکن فی الحقیقت حکائیس نے بھی سقراط سے پہلے اسی پر زور دیا تھا۔ جرمنی کے ایک شاعر ہائسنے اپنی ایک نظم میں یہ دکھایا ہے کہ ایک منہموم نوجوان رات کی خاموشی میں ایک ویس سمندر کے کنارے کھڑے ہوئے یہ سوالات کرتا ہے، انسان کیا ہے؟ وہ کہاں سے آیا ہے؟ کدھر جاتا ہے؟ ویسے سوالات ہیں جو نوع انسان کے ذہنی نشو و نما کی ابتدائی حالت سے لیکر ذہنی تربیت و تمدن کے انتہائی مدارج تک ہر ایک مفکر کو پریشان کر رکھے ہیں۔ یونانی ڈرامہ نگار سوفوکلےس کہتا ہے کہ "کائنات مجموعہ عجائبات ہے جس میں عجیب ترین انسان سے انسان کیا ہے؟ فطرت میں اُس کا کیا درجہ ہے؟ عالم موجودات سے اُس کا کیا علاقہ ہے؟ یہ قول پروفیسر مکملے نے ایسے اساسی سوالات ہیں جن پر بہت سے سوالات بنی ہیں، جن کو حل کرنے میں ہر قسم کے دماغ مشغول ہیں۔ ان دماغوں نے اپنے اپنے زمانے کی خصوصیات کے لحاظ سے اُس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

(۲) جو سوالات انسان کی روح یا نفس سے متعلق ہیں اُن سے نفسیات تشکیل پاتی ہے۔ اس کو نفسیات اس لئے کہتے ہیں کہ یہ انسان کے اُن نفسی احوال و کیفیات سے بحث کرتی ہے جو طبعی حالات سے متاثر ہیں۔

انسان کے جسم سے ہے اُن سے علم المشترك اور علم طب و جو میں آتے ہیں اُن کو بالعموم جسمیات یا علم الاجسام کہتے ہیں۔ یہ علوم صحیح معنوں میں علم طبعی کی تحت آئے جاسکتے ہیں۔



یہاں ان سوالات پر بحث کی گنجائش نہیں کہ آیا روح یا نفس کوئی ایسی چیز ہے جو جسم سے علیحدہ اور مستقل وجود رکھتی ہے؟ یا فکر و استدلال کی قوت جو انسان کو حیوان سے ممتاز کرتی ہے؟ انسان کی طبعی یا جسمی حالت پر مبنی ہے؟ یہ ایسے سوالات ہیں جو ایک مختصر سے رسالہ کے دائرہ بحث میں نہیں آ سکتے۔ ہم صرف اس قدر کہہ سکتے ہیں کہ طبعی اور نفسی کیفیات یا جسم کے مرئی اور پویشی آلات کا باہمی تعلق موجودہ زمانہ میں بے حد دلچسپی رکھنے والا موضوع بن گیا ہے جس سے بہت کچھ علمی نتائج پیدا ہو رہے ہیں۔

یہاں ان سوالات پر بحث کرنا مناسب نہیں کہ آیا نفس و جسم میں اتحاد ہے یا تنوید، عقل یا یک حضوری قوت ہے یا حصولی؟ پر وفیسر لیکے کہتا ہے کہ انسان کا ذہنی ارتقا اس کرم پیلے سے مشابہت رکھتا ہے جو ایک مجیدہ وقت پر اپنی کھال کو اتار کر تیزی کی شکل اختیار کرتا ہے۔ اسی طرح نفس انسانی مدد اپنے عظیم الشان مظاہر کے فطرت کی قوتوں کی پیداوار ہے اور اسی مادہ سے مرکب ہے جس سے آفتاب اور سیارے وجود میں آئے ہیں۔ یہاں ایک دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فکر روح کی پیداوار ہے جو الوہیت کی ایک جھلک ہے؟ کیا علمائے دینیات کا یہ قول صحیح ہے کہ جب ہم اس فانی نفس، غندی سے رہائی پاتے ہیں تو جسم زمین کی طرف اور روح خدا کی طرف لوٹ جاتی ہے؟ آیا مادہ کے ساتھ فکر بھی جس کا باہمی تعلق لامتناہی نظر آتا ہے فنا ہو جائیگی۔ کیا انسان بھی پھول پتوں کی طرح اس دنیا سے مست جائیگا؟ ہو سکتا ہے کہ فکر روح کی پیداوار یا کوئی طبعی قوت یا دماغ کا ذلیفہ ہو

جو بہ نسبت کسی دوسرے ذات الٰہی کے انہاں میں آکر زیادہ مضبوط ہو جاتا ہے ہمارے لئے اہم نکتہ بس یہی ہے کہ دماغ ہر لحاظ سے فکر کا ایک آلہ ہے جو مادہ کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے جب تک فکر اور حیم میں تعلق باقی رہتا ہے، جب دماغ اپنے وظائف کو انجام دیتا ہے ہم فکر اور ارادہ کرتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ہم کو فکر و ارادہ کے عمل کا بھی شعور ہوتا ہے۔

”نفسیات کا مقصد وقوف اور شعور کی ماہیت اور نیز عقل انسانی کی صحت اور حدود کی تحقیق اور ان پیچیدہ اعمال کی تفتیش ہے جن کے ذریعہ سے ہم نفس تصور اور قیاس کر سکتے ہیں“ لہذا نفسیات اعمال نفسی سے بحث کرتی ہے۔ پروفیسر سلی اپنی کتاب ”نفس انسانی“ میں لکھتا ہے کہ ”نفسیات کا اہم فریضہ نمویافتہ شعور کے مظاہر کی اسی طرح توجیہ کرنا ہے جس طرح کردہ انسان میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اس قسم کی توجیہ میں ان مختلف اجزاء کی ترتیب و تقسیم اور ان کے مبداء و منوال کی توجیہ بھی شامل ہوگی جن سے ہماری زندگی تشکیل پاتی ہے لہذا نفسیات کا مقصد صرف مظاہر نفسی کی توجیہ کرنا نہیں بلکہ ان کی تخلیق و تاریخ کا بھی سراغ لگانا ہے۔“

اس کے دائرہ بحث میں توجہ، احساس، اورائل، حافظہ، ارادہ، اختیار، تخیل، والہاس، حیات و جذبات، الہم اور مسترت نیز بواہر ذائقہ اور دیگر ذہنی قوتیں بھی داخل ہیں۔

نفسیات اعمال نفسی سے اس لئے بحث کرتی ہے تاکہ ان قوانین نفسی کا سراغ لگائے جو ان مظاہر کو پیدا کرتے ہیں۔ اس کے سوا نفس

۲۴۲  
کی ماہیت اجہریت، اور استمرار پر بھی غور کرتی ہے مادیہ بھی دریافت کرتی ہے کہ دیگر اعضائے جسمی سے نفس کا کیا تعلق ہے اور اُن کے مابین عمل و رد عمل کس طرح ہوتا ہے۔

پروفیسر کپلے کہتا ہے کہ جس طرح ایک ماہر علم التشریح اعضا، کارگوں میں اور رگوں کا خلا یا مین تجزیہ کرتا ہے اُسی طرح ایک عالم نفسیات مظاہر نفسی کو شعور کے ابتدائی احوال و کیفیات میں تحلیل کرتا ہے۔ عالمِ عقول افعال و اعضا کی تحقیق کرتا ہے اور عالمِ نفسیات نفسی قوتوں کا مطالعہ کرتا ہے معلومِ طبی جن کا تعلق عالمِ خارجی سے ہے اپنی تحقیقات کو بذریعہ حواسِ عمل میں لاتے ہیں۔ نفسیات ایک خاص قوت کے توسط سے جس کو "کوارٹن" کہتے ہیں مشاہدہ اور تحقیق کرتی ہے۔

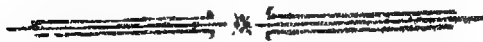
مختصر یہ کہ نفسیات ہماری حیاتِ ذہنی سے خواہ عقلی ہو یا حسی اور شعور کے تمام پہلوؤں سے بحث کرتی ہے۔ وہ تمام مظاہر اور واقعات جن سے نفسیات میں بحث ہوتی ہے یا تو شعور سے ماخوذ ہیں یا ادراک سے۔

(۳) جو کچھ ہم سوچتے اور محسوس کرتے ہیں وہ یا تو نتیجہ ہے وقوفِ باطن کا یا ہم اُس کو بذریعہ حواسِ حاصل کرتے ہیں۔ کسی فعل کے صادر کرنے یا سوچنے، یا محسوس کرنے وقت ہمارے ذہن میں جو کچھ گزرتا ہے ہم اُس کو تو بہ منقطع کرتے ہیں۔ ہم مظاہر نفسی کا مشاہدہ نہ صرف اپنے میں بلکہ گرد و پیش کے دوسرے لوگوں میں بھی کرتے ہیں۔ دوسرے لوگوں کی رفتار و گفتار سے یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ اُن کے اذہان میں کیا گزر رہا ہے۔

پر و فیہر سلی کہتا ہے کہ مظاہر نفسی کی تحقیق کے دو ممتاز طریقے ہیں۔ اولاً  
 میں خود اپنے ہی ذہنی اعمال پر جبکہ وہ وقوع پذیر ہوتے ہیں یا اُن سے  
 گزرتے ہی غور کر سکتا ہوں۔ اس طریقے سے میں یہ محسوس کروں گا کہ افکار  
 ایک دوسرے کے تعاقب میں گزرتے ہیں جن میں حسیات کا ایک خفیف سا  
 عنصر بھی شامل رہتا ہے۔ ذہنی اعمال کی ایسی براہ راست تحقیق کو مطالعہ  
 باطن یا تاتل کہتے ہیں۔ ثانیاً میں کسی ذہنی عمل کا مطالعہ کسی دوسرے شخص  
 میں بھی جہاں تک کہ وہ مظاہر خارجی میں ظاہر ہوتا ہے کر سکتا ہوں۔ مثلاً  
 کسی شخص کی گفتگو سُننے سے میں اُن رابطوں کو معلوم کر سکتا ہوں جو اُس کا  
 ذہن چند تصورات کے باہین قائم کر رہا ہے۔ اُس کے حرکات پر غور کرتے  
 سے یہ سمجھ سکتا ہوں کہ اُن کے محرکات کیا ہیں۔ اس کو نفسی تحقیق کا خارجی  
 یا بالواسطہ طریقہ کہتے ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں ہم ذہنی واقعات کا علم  
 خارجی مظاہر کے توسط سے جو صورتِ حواس سے محسوس ہوتے ہیں حاصل  
 کرتے ہیں۔ یہاں خارجی مظاہر سے مراد الفاظ، اصوات اور حرکات غیر ذہنی  
 نفسیات کا مطالعہ خود اس لفظ سے زیادہ قدیم ہے۔ یہ لفظ پہلی مرتبہ  
 سولہویں صدی عیسوی کے آخری حصہ میں رائج ہوا۔ ہم نے سفرِ اطالعہ کے اصول  
 متعارفہ ”خود را بشناس“ کا ذکر کر دیا ہے۔ آرسطو نے ”روح“ پر ایک کتاب  
 لکھی ہے جس میں اُس نے انسان کے ذہنی ملکات سے جو اس کے نزدیک  
 حیات اور روح کے مماثل ہیں بحث کی ہے۔

فرائسی فلسفی دیکھارٹ (۱۵۹۶ء - ۱۶۵۰ء) نفسیات کا رخ بدل دیا۔ اس سوال کا جواب کہ "میں کیونکر جانتا ہوں کہ میں موجود ہوں" دیکھنے والے ایک مشہور فرقہ میں یہ دیا کہ "میں سوچتا ہوں" سچا جانتا ہوں کہ میں سوچتا ہوں اور مجھ کو اپنے سوچنے کا علم بھی ہے۔ اس لئے میں جانتا ہوں کہ میں نفس جن ماحذوں سے علم حاصل کرتا ہے، جیسا کہ پہلے بھی بتلایا گیا ہے۔ صرف دو میں۔ وجدان اور تجربہ۔ انگریزی فلسفی جان لاک نے (۱۶۳۲ء - ۱۷۰۴ء) اپنی کتاب رسالہ فہم انسانی کہیں وجدانی تصورات سے بحث کی ہے اس کے نزدیک ذہن انسانی ایک سفید کاغذ کے مماثل ہے جس پر تجربات حد اس کے راستہ سے داخل ہو کر اپنے ارتسامات چھوڑ جاتے ہیں ان ارتسامات پر عقیدہ و تامل سے ذہن انسانی تصورات کو تشکیل دیتا ہے۔ لہذا احساس اور تامل سے علم ماحذ ہے۔ گزشتہ صدی میں ایجابی نظریات کے زیر اثر نفسیات کو فلسفہ سے علیحدہ کرتے اور عضویات کی طرح اس کو بھی ایک مستقل سائنس بنانے کا میلان پیدا ہوا تھا۔ اس اعتبار سے اس کا تعلق مابعد الطبیعیات سے باقی نہیں رہتا۔

پہلے نفسیات اعمال نفسی سے بحث کرتے ہوئے اپنی وام تحقیقات کے ہندسہ قوانین اور قواعد کو سنسٹ اور متعین کرنے کی کوشش کر چکی جو فکر کی رہنمائی کرتے ہیں اور یہ بھی دریافت کر چکی کہ کن طریقوں کے مطابق سوچنا اور یہی فکر صحیح نتیجہ پر کس طرح پہنچنا چاہئے۔



# پانچواں باب

## منطق

(۱) فرانسیسی ڈرامہ نگار بولیر کے ایک ڈرامہ LA BOURGEOIS GENTIL

(HOMME) میں یہ دکھایا گیا ہے کہ ژورڈان ایک دولت مند سوداگر جس کو شوخی خیال بننے کی بڑی تمنا ہے ایک پروفیسر اسنہ کو اپنے پاس ملازم رکھتا ہے۔ ایک دن اس پروفیسر کی زبانی اُس کو یہ سن کر بڑی حیرت ہوئی کہ زبان یا تو نشر میں ہوتی ہے یا نظم میں جو چیز نظم میں وہ لازمی طور پر نشر ہے۔ حیرت زدہ ژورڈان پروفیسر سے پوچھتا ہے ”میں نشر میں بول رہا ہوں یا نظم میں“ پروفیسر جواب دیتا ہے ”تم نشر میں بول رہے ہو“۔ ژورڈان کہتا ہے ”ابا! میں عمر بھر نشر بولتا رہا اور مجھ کو اُس کی مطلق خبر نہ تھی“ اور وہ انتہائی مسرت میں اپنے گھر والوں کو اس جدید اکتشاف کی خبر دینے کے لئے دوڑتا ہے، اکثر لوگوں کو جو منطق کے نام سے گھبرا جاتے ہیں۔ ژورڈان کی طرح بڑی حیرت ہوئی جب انھیں یہ معلوم ہو جائے گا کہ وہ بھی اب تک روزمرہ گفتگو میں دوست احباب سے بحث کرتے ہیں اور اپنے سیاسی و مذہبی اعتقادات آرا کو ظاہر کرنے میں منطق کو برابر استعمال کرتے رہے ہیں۔

جب کوئی نظریہ بیان کیا جاتا ہے، کوئی خیال پیش کیا جاتا ہے، یا کوئی رائے ظاہر کی جاتی ہے تو ہم اُس کو سنتے اور سمجھتے ہیں۔ لیکن ہماری

ذہن پر اُن کا اچھا اثر نہیں پڑتا تا وقتیکہ وہ ثابت نہ کئے جائیں۔ ہم اُن پر  
کردہ نظریات و آراء کی تحلیل و تحقیق کرتے ہیں اور جب وہ ہم کو صحیح نظر آتے  
ہیں تو ہم اُن سے ایسی تصدیقات اخذ کرتے ہیں جو لازمی طور پر ہمارے اور  
دوسروں کے بھی ذہن پر اثر کرتی ہیں۔ اس طرح ہم ایسے نتائج پر پہنچتے ہیں  
جو ہم کو صحیح نظر آتے ہیں۔ جب ہم اس طریقے پر عمل کریں تو کہا جاتا ہے کہ  
صحیح یا منطقی طور پر سوچتے ہیں۔ لہذا منطق فکرِ صائب کا علم ہے۔ اُس کا  
مقصد اُن قوانین اور شرائط کو دریافت کرنا ہے جن کے مطابق عمل کرنے  
سے ہم ایک صحیح تصدیق وضع کر سکتے ہیں۔ ایسی تصدیق جس کو ایک متوسط  
درجہ کا ذی فکر انسان بھی عام طور پر تسلیم کرے۔

بکن شرائط کے تحت کوئی تصدیق صحیح طور پر اخذ کی جاسکتی ہے؟ اُس  
کی صحت کا کس طرح امتحان کرنا اور کس طرح یقین کرنا چاہئے کہ وہ منطاط  
سے معتبر ہے؟

یہی سوالات ہیں جن سے منطق کو تعلق ہے کہ وہ ہم کو صرف یہ بتلانے پر  
اکتفا نہیں کرتی کہ ہم کس طرح سوچتے ہیں بلکہ یہ بھی سکھاتی ہے کہ ہم کو کس  
طرح سوچنا چاہئے۔ وہ صحیح استدلال اور اس ذہنی عمل کی تحلیل کرتی ہے۔  
جس کے ذریعہ سے صحیح نتیجہ پر پہنچتے ہیں اور ایسے استدلال کے نقص اور منطاط  
کو واضح کر دیتی ہے جو قواعد کے مطابق نہیں ہوتا۔

(۲) اگر ہم فکر کی تفتیش کریں تو ہم کو نظر آئے گا کہ یہ ذہن کے تین اعمال  
پر مشتمل ہے۔ پہلے تو ہم کو کسی شے کا احساس ہوتا ہے، ہم ارتسام حاصل کرتے

ہیں۔ اسکے بعد اُس شے کا تصور قائم کرتے یا اُس کا نام رکھتے ہیں۔ یہ دونوں کا ابتدائی عمل ہے۔ پھر ہم دو تصورات کو ملا کر یا ان کے باہمی مقابلہ سے ایک تصدیقی وضع کرتے ہیں۔ اس قسم کی بعض تصدیقات ہم کو صحیح نظر آتی ہیں اور بعض غلط۔ چونکہ ہماری کوشش ہمیشہ یہ ہوتی ہے کہ ایسی تصدیقات وضع کی جائیں جن کو نہ صرف ہم بلکہ اور لوگ بھی تسلیم کر لیں۔ اس لئے ہم بذریعہ استدلال یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ کوئی تصدیق صحیح یا غلط کس لئے ہوتی ہے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے ہم ایک دعوے کا دوسرے دعوے سے مقابلہ کرتے ہیں، دو تصدیقات میں باہمی تعلق پر غور کرتے ہیں اور ان ابتدائی بیانات سے جن کو مقدمات کہتے ہیں استدلال کر کے ایک نئے بیان یا نتیجہ تک پہنچتے ہیں جو اصطلاحاً ”نتیجہ“ کہلاتا ہے۔

یہاں یہ اہم اور معرکتہ الآرا سوال اٹھانا مناسب نہیں کہ آیا تصورات بغیر الفاظ کے قائم رہ سکتے ہیں یا نہیں اور کس حد تک بغیر الفاظ کے فکر کرنا ممکن ہے۔ علمائے نہیات اور علمائے منطق کے مابین یہ مسئلہ اب تک ابھرتا رہا ہے۔ ایک فرق کا یہ دعوے ہے کہ زبان کی مدد کے بغیر سوچنا ممکن ہے، دوسرا فرق یہ کہتا ہے کہ فکر بغیر زبان کے محض ایک وہمی چیز ہے۔ میکس مولر نے پالشکر بیان کیا ہے اور بار بار ثابت کیا ہے کہ فکر اندہ زبان ایک دوسرے کا عین ہیں۔

اگرچہ میکس مولر کے نظریات پر بہت کچھ اعتراضات کئے جاتے ہیں لیکن اتنا تو عملاً تسلیم کیا جاتا ہے کہ جب ہم استدلال کرتے یا نتیجہ نکالتے ہیں تو ہم اس



عمل کو الفاظ ہی کے ذریعہ سے انجام دیتے ہیں اور بالعموم اس پر سب کو اتفاق ہے کہ ہم اپنے خیالات کو دوسروں تک خارجی آوازوں یا لفظوں ہی کے توسط سے پہنچاتے ہیں۔ ہمارے ذہن میں جس چیز کا خیال ہوتا ہے ہم اس کا ایک نام رکھتے ہیں اور کسی لفظ سے اس کا اظہار کرتے ہیں جو اصطلاحاً ”حد“ کہلاتا ہے۔ دو یا زیادہ حدوں کو ملا کر ہم ایک تصدیق وضع کرتے ہیں جو تفصیل کہلاتی ہے۔ اب ہم کسی دعوے کی صحت و صداقت کو ثابت کرنے یا اس بات کی توجیہ کیلئے کہ ہم کسی شخص کے خیالات کو کس لئے قبول یا رد کرتے ہیں، ہم استدلال کرتے اور اس سے نتائج اخذ کرتے ہیں۔ تقضیاء کی بنیاد پر استدلال کرنا ”قیاس“ کہلاتا ہے۔ اس لئے منطق کو جو استدلال یا فکر صائب کا علم و حد و تقضیاء اور قیاس سے بحث کرنی پڑتی ہے۔ حدود کے صحیح استعمال کی جو کچھ اہمیت ہے وہ واضح ہے۔ اکثر یہ ہوتا ہے کہ ہم کسی شخص کی رائے سے اتفاق نہیں کرتے، ہم کسی امر پر بحث کرتے ہوئے اس سے اختلاف کرتے ہیں لیکن آگے چل کر ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ فی الحقیقت ہم کو اس سے اتفاق تھا۔ اس غلط فہمی کی وجہ حدود کا غلط استعمال اور ان کی بہم و مخلوط تعریف ہے۔ والٹر بحث شروع کرنے سے پہلے اس بات پر زور دیا کرتا تھا کہ ”اپنے حدود کی تعریف کرو“ فکر صائب اور صحیح تصدیقات کے حصول کے لئے حد صحیح علم و فکر۔

۱۳۔ جب ہم ایک صداقت سے جو کسی قیید میں مضمر ہوتی ہے ایک دوسری صداقت اخذ کرتے ہیں تو کہا جاتا ہے کہ ہم نتیجہ نکال رہے ہیں۔ ہم عمل کے لئے چند قوانین کی پابندی ضروری ہے۔ فکر کے یہ قوانین ہم کو غلطی سے

بہاتے ہیں اور غلط نتائج اخذ کرنے سے باز رکھتے ہیں۔

فکر کے تین اساسی قوانین جو بہت مشہور ہیں وہ حسب ذیل ہیں :-

(۱) قانون علیحدت :- جو کچھ موجود ہے، موجود ہے، یعنی ہر ایک شے

خود اپنی عین ہے۔ جیسے ۱۱ ہے۔

(۲) قانون اجتماع لقیضیں :- کوئی شے موجود اور غیر موجود دونوں نہیں

ہو سکتی۔ ۱ ب اور غیر ۱ دونوں نہیں ہو سکتا۔

(۳) قانون ارتفاع لقیضیں :- ہر شے موجود ہو سکتی ہے یا موجود نہیں

ہو سکتی۔ کوئی شے یا مثبت ہو سکتی ہے یا منفی جیسے ۱ یا ۱ ب ہے یا غیر ۱ ب

فکر صائب کے قوانین کو نظر انداز کرنے سے ہم یقیناً غلطیوں میں مبتلا

ہو جاتے ہیں اور یہ معلوم کئے بغیر کہ ہم نے کہاں غلطی کی ہے غلط استلال

کرنے لگتے ہیں۔ ہم کو اکثر اس نقطہ کی طرف لوٹنا پڑتا ہے جہاں سے ہم نے

بحث شروع کی تھی تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ ہم صحیح راستہ سے کب مٹ گئے

اس قسم کی غلطیوں کو منطق کی اصطلاح میں ”مغالطات“ کہتے ہیں۔

مذاقت کے متعلق ہم نہ صرف صحیح نتیجہ پر پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں بلکہ

اس نتیجہ تک قریب ترین راستہ سے پہنچنا چاہتے ہیں۔ ہم ان مختلف طریقوں

کو استعمال کرتے ہیں جو ہمارے مقصد کے لئے مفید اور کارآمد ثابت ہو رہے ہیں

یہ طریقہ ”اسالیب“ کہلاتے ہیں۔ علوم کے تمام شعبوں میں منطق ہی سے

کام لیا جاتا ہے۔

منطق کے ضابطے یا اسالیب مختلف ہیں جیسے استقرائی اور استقرائی

۳۳  
یا تجلی اور ترکیبی -

استقرائی یا تجلی اسلوب وہ ہے جو تجربہ کے فراہم کردہ مواد اور واقعات سے عام اصول یا کلی قوانین وضع کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

اس کے برعکس استخراجی یا ترکیبی اسلوب وہ ہے جو عام کلیات کو ترتیب دیکھنا سے ایک جزئی نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کو ترکیبی اسلوب کہتے ہیں کہ یہ جزئیات کو کلی تصورات کے تحت مرتب و مربوط کرتا ہے اس سے ہمارے معلومہ واقعات کی توجیہ ہو جاتی ہے۔

استقرائی یا تجلی طریقہ کو رجحان بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ اپنی تحقیقات میں پیچھے کی طرف لوٹتا ہے اور انفرادی یا جزئی تصدیقات سے جو تجربہ پر مبنی ہوتی ہیں کلی تصدیق کی طرف جاتا ہے۔

استخراجی یا ترکیبی طریقہ کو استدراجی طریقہ بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ آگے کی طرف بڑھتا ہے اور کلی تصورات، قوانین اور اصول سے جزئیات کی طرف جاتا ہے جن کو ہم تجربہ سے حاصل کرتے ہیں۔



# پچھٹا باب

## جمالیات

۱) نفسیات کا دوسرا جزو حیات سے متعلق ہے۔ یہ ایسے حیات ہیں جو  
 حسیں اور قابلِ تحسین یا اُس کے متخالف قبیح و مکروہ سے پیدا ہوتے ہیں۔  
 ہمارے حواس خاصہ کا سمیع و بصر میں چند ایسے ریشے پائے جاتے ہیں جن  
 ذریعے سے کسی شے کے دیکھنے یا کسی آواز کے سننے سے ہم کو مسرت کا احساس ہوتا  
 ہے۔ فطرت کے گونا گوں مظاہر اور اُن کی عظمت و جلال سے یا کسی خوبصورت  
 تصویر یا مجسمہ کے دیکھنے سے یا کسی نظم کے پڑھنے یا سننے سے ہم میں ایک خوشگوار  
 احساس پیدا ہوتا ہے اور ہمارے دل میں مسرت کا ایک جذبہ ابھرتا ہے۔ ہمارے  
 زبان سے تحسین کا نغمہ بلند ہو جاتا ہے۔ اور ہم کہہ اُٹھتے ہیں کہ یہ کچھ بر جمیل، کچھ  
 خوبصورت اور دلکش ہے۔ یا ہم پرسکوت کا عالم طاری ہو جاتا ہے اور احساسات  
 کے اظہار کے لئے ہم کو الفاظِ ناک نہیں ملتے۔ اگرچہ وہ چیز ہمارے قبضہ میں  
 نہیں ہوتی پھر بھی ہم اُس کے دیکھنے سے محظوظ ہوتے ہیں اور غمِ دلِ تحسین  
 اور اس کے بغیر نہیں رہ سکتے۔ بلکہ ہر وقت اُس شے کے دیکھنے سے اُس لذت  
 میں ایک نیا پل پاتے ہیں۔ ہر جمیل شے ہم میں خوشگوار احساس پیدا کرتی ہے  
 لیکن اس کے برعکس ہم اُس شے کو قبیح کہتے ہیں جو الم اور نفرت کے احساسات

کا باعث ہوتی ہے۔ نشئیے کا قول ہے کہ جو چیز قبیح ”اور بد صورت ہوتی ہے وہ انسان کو کمزور بناتی اور تکلیف پہنچاتی ہے۔ جب کبھی انسان افسردہ ہوتا ہے تو اُس میں قبیح شے کے قُرب کا احساس پیدا ہو جاتا ہے۔ جہین شے ہر وقت خوشگوار احساس پیدا کرتی ہے لیکن ہر خوشگوار شے لازماً حین نہیں ہوتی جس سے جو مسرت حاصل ہوتی ہے وہ نتیجہ ہے اُس ارتسام کا جو ہمارے ذہن پر چھوڑا کی و ماضیت سے منقوش ہوتا ہے جو اس سے مراد صرف وہ حواس ہیں جو عام طور پر اعلیٰ اور عقلی حواس کہلاتے ہیں جیسے سامعہ اور باصرہ۔ جو چیز جائے لمس یا شامہ کو خوشگوار محسوس ہوتی ہے وہ ہمیشہ جیل نہیں ہوتی مثلاً ایک خوش ذائقہ میوہ یا لذیذ غذا کھانے سے ہمارا ذائقہ تو محفوظ ہوتا ہے لیکن اُس میں کوئی شے جین نہیں ہوتی ہم نہ تو میب کے ذائقہ کو جین کہتے ہیں اور نہ خوش بو کو جیل بلکہ اُن کو صرف خوشگوار سمجھتے ہیں۔

(۲) جیل ”کار آئیہ“ سے بالکل متاثر ہے۔ فی الحقیقت جو چیز جین ہوتی ہے۔ جس کا خیال کرنے سے یا جس کی دلکش آواز سننے سے ہم کو لذت حاصل ہوتی ہے وہ بالعموم غیر مفید ہوتی ہے (ماویٰ معنوں میں تو غیر مفید ہے لیکن اخلاقی نقطہ نظر سے مفید ہے) اس لئے حسن کے خیال سے جو لذت حاصل ہوتی ہے وہ بے غرض اور ماویٰ خواہشوں سے پاک ہوتی ہے۔ اس بے غرضی اور خواہشات سے بے تعلقی کو سب سے پہلے جرن فلسفی کانٹ نے وضاحت سے دکھایا ہے۔

پس اچھے اور کان جو دماغ کے دو بڑے شاہراہ ہیں دماغ یا مرکزِ عصبی کو رنگ، شکل، حرکت اور نیز ایسے ارتسامات کی اطلاع پہنچاتے ہیں جو بعض

آوازوں کے سننے سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان احساسات میں لذت یا الم کا احساس بھی شامل ہوتا ہے۔ اس لذت کو ”جالی لذت“ کہتے ہیں۔ اس لذت کا باعث حس ہے جو حواس کے ذریعے سے ہمارے وجدان، عقل اور تخیل کو متاثر کرتا ہے۔ روح کو گرائانا، بلند اور پاک کرتا اور نفس میں شریانیہ جذبہ پیدا کرتا ہے۔ اُس کی خصوصیت یہ ہے کہ اُس میں خواہش شامل نہیں ہوتی۔ خواہش اشیاء پر قابض ہونا چاہتی ہے اسی لئے رنج و الم کا باعث ہوتی ہے۔ فلسفہ یا نفسیات کا جو شعبہ ان وجدانات اور لذات سے بحث کرتا ہے اُس کو جالیات کہتے ہیں۔ ایک شخص خوشگوار احساسات سے متاثر تو ہوتا ہے لیکن خود اُس کو خبر نہیں ہوتی کہ وہ کیوں متاثر ہو رہا ہے اور اکثر صورتوں میں وہ اُس تاثر کے علل و اسباب کی تحقیق و تحلیل تک نہیں کرتا۔ جالیات کا مقصد انہی وجدانات اور لذات کی تحقیق و تحدید ہے۔ ایک عام آدمی محسوس تو کرتا ہے لیکن وہ اپنے احساسات کا الفاظ یا افعال میں ایک فلسفی یا صنعت کی طرح اظہار نہیں کر سکتا۔ عام آدمی صرف محسوس کرتا ہے لیکن آخر الذکر غور و فکر بھی کرتے ہیں محسوس کرنا محض جبلت یا وجدان کی بنا پر ہوتا ہے جو ایک حد تک حیوانات میں بھی مشترک ہے لیکن ایک فلسفی کا کام غور و فکر کرنا ہے۔

۳۔ لہذا جالیات جیسا کہ ظاہر ہے جہاں سے بحث کرتی ہے اور اُس کی تعریف بھی یہی کی گئی ہے کہ یہ جہاں کا علم ہے جو جن کے آفریدہ حیات، احساں اور لذات سے بحث کرتا ہے۔ اگر اس کی یہ تعریف بالکل غلط نہیں تو بالکل صحیح بھی نہیں ہے۔ جب ہم فوج کا علم کہتے ہیں تو اس سے ہماری مراد فوجیابی

۳۶  
 کا علم نہیں بلکہ فنِ سپہ گری ہوتی ہے جو فحشندی کی طرف رہبری تو کرتا ہے لیکن اُس میں  
 پسائی اور شکست کا بھی امکان ہے۔ اس لئے جمالیات کو قبیح سے اتنا ہی  
 تعلق ہے جتنا کہ جمیل سے ہے۔

جلیل سے محبت و رغبت، خوشی و مسرت کا احساس ہوتا ہے۔ لیکن قبح  
 سے نفرت و کراہت کا۔ اس کے برعکس فطرت کا پُر سطوت حُسن اجرامِ فلکی کا تقوُّ  
 جو فضا میں گردش کر رہے ہیں اور ریت کے ذروں کی طرح منتشر ہیں، دیو ہیکل پہا  
 ناسبہ انسا رہندہ، آفتاب کا طلوع و غروب۔ یہ سب ہمارے نزدیک جمیل ہیں  
 لیکن اس تصور میں رنج کا احساس اور الم کا جذبہ بھی شامل ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں  
 کہ ان سے خوشگوار الم یا موہم لذت حال ہوتی ہے کیونکہ ہم لامحدودیت سے  
 مرعوب ہو جاتے ہیں۔ ہمارے پیشِ نظر اس وقت جمیل نہیں بلکہ جلیل ہے جس سے  
 پہلے تو انس و گمی کا احساس ہوتا ہے اور بعد میں ایک شریفانہ جذبہ ابھرتا ہے۔  
 ۴ جلیل کے بالمقابل مضحک کا تصور ہے جو مزاح اور مقابلہ سے ادا

اور نہایت ہی سنجیدگی کے احساس سے پیدا ہوتا ہے۔ پروفیسر سلی اپنی ایک کتاب  
 ”سائنس آف ہنس“ میں کہتا ہے کہ قابلِ ہنسی اور مضحک کی اصطلاحیں بلا غلطی و محنت  
 ایک دوسرے کے مترادف استعمال کی جاسکتی ہیں۔ پھر بھی یہ معلوم کر لینا مناسب  
 ہے کہ ثنائی الذکر اصطلاح زیادہ محدود معنوں میں متعلق ہوتی ہے مضحک کی  
 اصطلاح سے یہ مفہوم خاص طور پر نکلتا ہے کہ یہ محض ہنسانے والی چیز نہیں  
 بلکہ یہ ایک سنجیدہ ہنسی پیدا کرتی ہے۔ جمالی احساس پیدا کرنے والی اشیاء  
 کی طرح مضحک بھی ہنساؤں کے اصول پر مبنی ہے۔

مزینہ IRAGEDY بھی سترت کا احساس پیدا کرتا ہے۔ اس میں جذبہ رحم شامل ہوتا ہے۔ یہ ایسی لذت ہے جس میں الم بھی شامل ہے پھر بھی اس میں لذت ہی حامل ہوتی ہے کیونکہ ہمارے اخلاقی وجدانات اس میں بہت کچھ حصہ لیتے ہیں۔ جمالیات کے مطالعہ میں اس قبیل کے تمام احساسات داخل ہیں۔ لہذا جمالیات علم ہے جذبات، وجدانات اور حیات کا۔ جمالیات جمیل و تبیح، جلیل و مضحک اور سروری و تصورات کی تعریف و توضیح کرتی ہے۔ وہ ان اسباب و علل کا سراغ لگاتی ہے جو کسی شے کے جمیل یا تبیح ہونے کا باعث ہوتے ہیں۔ وہ فطرت کے حسن و صناعت کی دلکشی اور مادی و غیر مادی اشیاء کے جمال سے بحث کرتی ہے۔ فلسفیانہ نقطہ نظر سے غور کریں تو یہ نفسیات ہی کا ایک جزو نظر آتی ہے۔

جمالی احساسات کہاں سے پیدا ہوتے ہیں؟ کیا کوئی شے ایسی بھی ہے جس کو "جن بنات خود" کہہ سکتے ہیں؟ آیا جمالی احساسات اشیاء ہی کے آفریدہ ہیں جن کو ہر ایک شخص اپنے طور پر محسوس کرتا ہے؟ اس کی کیا وجہ ہے کہ کسی شے یا آواز سے ایک شخص تو خوش ہوتا ہے لیکن ایک دوسرا شخص متفرک کرتا ہے؟ کسی شے کے وہ کونسے خط و خال کسی آواز کے وہ کونسے ارتعاشات ہیں جو ان کو جمیل و دلکش بناتے ہیں جن سے ہم میں سترت کا احساس پیدا ہوتا ہے؟ کیا تمام جمیل اشیاء میں ایک ہی قدر مشترک ہوتی ہے؟ غرض کہ اس قسم کے سوالات ہیں جن کا جمالیات میں مطالعہ کیا جاتا ہے؟

۵۔ پروفیسر بین اپنی کتاب "عذبات و ارادہ" میں لکھتا ہے کہ غالباً



۳۸  
 ذہن انسانی حسن کے ابتدائی تھوڑا کورنگوں سے حاصل کرتا  
 ہے۔ شکل و صورت اور روز و نیت سے محفوظ ہونے سے پہلے بچوں کی آنکھیں  
 شوخ رنگوں سے متاثر ہوتی ہیں۔ پھر اس خیال کی طرف زیادہ میلان ہے۔  
 کہ ایک کسان کے ذہن میں جس کا یہی جزو یعنی رنگ دوسرے اجزا پر غالب  
 رہتا ہے حتیٰ کہ نسوانی شکل و صورت میں بھی رنگ ہی اُس کو زیادہ متاثر کرتا  
 ہے۔ اِس سے اِس بات کی توجیہ ہو جاتی ہے کہ وحشی آدمی دافرا کو جواب تک  
 ذہنی ارتقا کے مارج طے نہیں کئے ہیں جاندار اور بے جان چیزوں کے شوخ  
 رنگ بہت مرغوب ہوتے ہیں۔

ایسے نفوس جنکا ابھی پوری طرح نشوونما نہیں ہوا ہے جن کو ابھی  
 شعور ذات حاصل کرنا ہے اور جو ترقی کی اُس منزل پر نہیں پہنچے ہیں کہ مطالعہ  
 باطن کر سکیں اُن کو یا تو شوخ رنگ (سرخ اور زرد) پسند آتے ہیں یا مختلف  
 رنگوں کے مجموعے۔ لیکن ایک مُتنب اور ترقی یافتہ شخص کو کیساں اور  
 ہلکے رنگ مرغوب ہوتے ہیں۔ وہ صرف رنگوں کی یکسانیت یا وحدت  
 کو پسند کرتا ہے۔

حُسن کو متماثر اور پسند کرنے کی قوت بالعموم ”ذوق“ سے تعبیر کی جاتی ہے  
 یہ جمالی لذت کو محسوس کرنے کی قابلیت ہے۔ یہ قوت انسان کو فطرت کی طرف  
 سے عطا کی جاتی ہے۔ تعلیم و تربیت سے افراد اور جماعتوں میں اس قوت  
 کا ارتقا ہوتا ہے۔

۶۔ ایک ہی آواز یا صورت ہر ایک سامع یا ناظر پر یکساں اثر نہیں

کرتی۔ اُس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ عصبی ریشوں کی ساخت ہر ایک شخص میں یکساں نہیں ہوتی اور ہر ایک کی طبیعت، تعلیم، عادت، اور رسم و رواج بہت کچھ مختلف ہوتے ہیں۔ دوسرے ہر ایک شخص کا ذہنی نشو و نما بھی یکساں نہیں ہوتا جس نہ صرف تجلّیل کو بلکہ عقل کو بھی متاثر کرتا ہے حرکات، خطوط، اصوات اور الوان کی دلکشی کا اور اک پذیرائی جو اس ہوتا ہے اور فکر و شعور اُن میں سوز و نیت پیدا کرتے ہیں۔ یہاں بھی انسان اور حیوان کی ذہنی قوتوں کا فرق نمایاں ہے۔ ایک حیوان بھی کسی تصویر کے مختلف رنگوں کو دیکھتا یا کسی نظم کو سنتا ہے لیکن اسکو نہ توجہ کا شعور ہوتا ہے اور نہ اُس میں کوئی جذبہ ابھر آتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ایک شخص فطرت یا صناعی کے حسن جمال سے یا موسیقی اور نقاشی سے متاثر ہوتا ہے لیکن ایک دوسرا شخص اُس سے بے تعلق نظر آتا ہے یعنی ایک محفوظ ہوتا ہے اور دوسرا اُکٹا جاتا ہے۔ ایک تماشائی میٹرلنگ یا آجس کے ڈراموں کو پسند کرتا ہے ایک اور شخص ٹیکسییر کا دلدادہ نظر آتا ہے یہی وجہ ہے کہ طبقہ امرا کی ایک خاتون ہلکے اور یکساں رنگوں کو ترجیح دیتی ہے لیکن اُس کی جیسی خادمہ سرخ اور زرد رنگوں کو پسند کرتی ہے۔ ایک میں فوق پایا جاتا ہے۔ لیکن دوسرے میں مفقود ہے۔ اگر ہے بھی تو مادیج و تقاؤ سے بہت ہی نیچے ہے۔

۷۔ جمالی لذت فعل اور تخلیق کے ذریعہ سے ظاہر ہوتی ہے۔ انسان کے دل میں یہ خواہش جاگزیں ہے کہ جو کچھ وہ محسوس کرتا ہے اُس کو الفاظ یا اصوات میں ظاہر کرے۔ اس لئے وہ کہنے اور کرنے پر مجبور ہے۔ ایک شخص جو تجھ پر سے

۴۰  
 وائف ہے نہ تقریر سے وہ بھی اکثر ایسا ہی کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ جانتا ہی  
 کہ اُس کو ایسا کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے گو کہ اُس میں اس کی قوت موجود  
 نہیں لیکن جس شخص کو یہ قوت حاصل ہے وہ اُس کو عمل میں لانے پر مجبور ہے۔ کارلائل  
 کا قول ہے کہ لکٹن کبھی بے زبان اور گنٹا نہیں رہ سکتا اُس میں استغناء اضافہ کیا  
 جاسکتا ہے کہ نہ تو میکائیل انجیلو اور نہ رائیل خاموش رہے عمل یا عالم فکر میں گم  
 رہ سکتے ہیں۔

طبعی، ذہنی، یا اخلاقی ارتسامات کو حاصل کرنے کے بعد جب اُن کا اظہار  
 نقاشی، سنگ تراشی، معماری، شاعری اور موسیقی میں بذریعہ خطوط، الفاظ یا اصوات  
 کیا جاتا ہے تو اُس کو فن یا صناعتی کہتے ہیں۔ وجدان یا احساس کو خارجی صورت میں  
 ظاہر کرنے کا نام صناعتی ہے۔ جمالی احساس جو ایک عامی آدمی میں منفعل یا غریبہ  
 رہتا ہے وہ ایک صناعت میں فاعل اور بیدار ہو جاتا ہے۔ قوت کی افراط کا نتیجہ فعل ہو  
 اور فعل بذریعہ تخلیق ظہور پذیر ہوتا ہے۔ پتھر یا رنگ، زبان یا آواز کے ذریعہ سے  
 ایک صناعت اُس چیز کو ہمارے سامنے پیش کر دیتا ہے جو غیر مرئی ہوتی ہے۔ بالفاظ  
 دیگر صناعت کا کام نصب العین کو واضح کرنا ہے جو اس کی وساطت سے وہ ذہن کو  
 متاثر کر کے روح کو بلند کرتا اور اُس میں شریعت یا جذبہ پیدا کرتا ہے اور اعلیٰ وجدانا  
 کو مہیا کرتا ہے۔ صناعتی نہ صرف دل کو بلکہ دماغ کو بھی متاثر کرتی ہے یعنی اُس کا  
 اثر روح کی گہرائیوں تک اور انسان کی تمام قوتوں پر پڑتا ہے۔ ایک صناعت وجدان  
 تصور، چہرہ کی خصوصیات کو ترتیب دیکر اُن کو ہمارے سامنے اس طرح پیش  
 کرتا ہے کہ اُس میں ہم کو وہ چیزیں نظر آنے لگتی ہیں جن کو ہم نے پہلے کبھی محسوس

۲۱  
 نہ کیا اختراع و صنعت کی نظر ایک عامی آدمی سے زیادہ گہری ہوتی ہے۔ وہ ایک نصب العین کا منتقل کرتا اور اُس کا اعادہ بھی کر دیتا ہے اکثر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا صناعتی محض ایک تقلید ہی چیز ہے جو ہستی ظواہر کا بجنسہ اعادہ کرتی ہے؟ کیا اُس کا بھی کوئی مقصد و غایت ہے؟ کیا صناعتی کو محض صناعتی کی خاطر سیکھنا چاہئے؟ کیا صناعتی اخلاق سے بے تعلق ہے یا اُس کو اخلاق سے مطابقت رکھنی چاہئے؟ یہی سوالات میں بن پر مفکرین غور کرتے ہیں اُن سے مختلف نظریات جیسے حقیقتیت یا فطریت اور تصویریت وجود میں آگئے۔

نظریہ فطریت کا ماحصل یہ ہے کہ صناعتی کی غرض دعاغیت فطرت کی بجنسہ نقل اتارنا یا فطرت سے تقریبی مشابہت پیدا کرنا ہے۔ ایک گردہ کا یہ خیال ہے کہ صناعت کو فطرت کی بجنسہ نقل نہ اتارنی چاہئے جتنے ایک نصب العین کا منتقل کرتا اور اُس کا اعادہ بھی کرتا ہے ساتھ ہی ساتھ وہ حقیقت پر خود اپنے انکاژ و جدانات کا رنگ چڑھا دیتا ہے وہ فطرت کی نقل اتارتا تو ہی لیکن اُس میں اپنی طرف سے کچھ اضافہ بھی کرتا ہے۔ وہ فطرت سے چند اشیاء کا انتخاب کرتا اور اُن کو ترتیب دیتا ہے اور اس طریقہ سے فطرت کے پوشیدہ معنوں اور تفہیم کو واضح کرتا ہے اس نظریہ کو تصویریت کی اصطلاح سے تعبیر کرتے ہیں ایسی صناعتی جو کسی مخصوص خط و خال، یا نمایاں سیرت، یا کسی خاص تصور کو پیش کرتی ہے وہ حقیقت سے زیادہ واضح ہوتی ہے اور اسی وجہ سے ذہن کو زیادہ متاثر کرتی ہے۔ وجدان سے متاثر ہو کر ایک متنوع یا کوشش کرتا ہے کہ اس کو نقل میں منتقل کرے۔ اس لئے اسکی نقل بجنسہ نہیں بلکہ اُس طرح اتارتا ہے جس طرح کہ وہ خود محسوس کرتا ہے۔



سحر اور تصور اخلاق کو اعلیٰ و افضل سمجھتا ہے اور اس کا اثر بھی اُس کے نزدیک  
 بہت اہمیت رکھتا ہے۔ اُس کے خیال میں حیل مائل ہے مفید کے۔ افلاطون  
 اپنی کتاب HIPPIAS MAJOR میں لکھتا ہے کہ حیل کا تصور اہمیت  
 اور خیر کے تعددات کے مائل ہے۔ اس لئے حُن ایک مُجرب و مطلق اور نانا بل  
 تغیر چیز ہے اور اُس کو وہ ایسی ہستی مانتا ہے جو عارِ حقیقت سے جدا گانہ ہو۔  
 روح اپنی حیاتِ ارضی سے پہلے حُن ازلی کی جھلکیوں سے لطف اندوز ہو چکی  
 ہے۔ اس لئے جب کبھی انسان کو ایسی شے نظر آ جاتی ہے جس میں حُن ازلی  
 کا پرتو ہوتا ہو تو وہ بیتاب ہو جاتا ہے۔ افلاطون کا خیال ہے کہ حُن اشیاء  
 میں بالکلیہ موجود ہے اور ہمارے حواس سے آزاد ہے۔ لیکن نظریہ ارتقاء کے  
 بعد سے متاخرین یہ خیال کرنے لگے ہیں کہ جو کچھ ہمارے احساسات اور حواس  
 تشکیل دیتے ہیں اس کے سوا حُن بذاتِ خود کوئی چیز نہیں۔ بقول افلاطون  
 کے حُن مطلق تمام اشیاء میں بالاشتراک موجود ہے۔ اس لئے اپنی کتاب  
 ”شاعری“ میں منامی کی تحلیل کی ہے۔ قرونِ متوسطہ میں ان تعلیمات سے جو  
 جمالیات سے متعلق تھے کوئی دلچسپی نہ لی جاتی تھی۔ جمالیاتی نظریات میں  
 انگریزوں کی مشہور ”فہم عامہ“ نمایاں طور پر نظر آتی ہے۔ فلسفہ میں انگریزی  
 ”مفکرین“ کی توجہ تمام تر تجربہ پر مُستعطف تھی۔ انھوں نے ”شے بذاتِ خود“  
 پر نہیں بلکہ اُن ارتسالات پر غور و خوض کیا جن کو کوئی شے انسان کے حواس اور  
 ذہن پر مُترسم کرتی ہے۔ اس لئے جمالیات فلسفہ کا ایسا شعبہ تھا جو قدرتی  
 طور پر اُن کے لئے اپنے میں دلچسپی رکھتا تھا۔ انکسٹان کے جمالیاتی فلاسفہ

۴۴  
اپنی تحقیق کا آغاز ان ارتسامات سے کرتے ہیں جو کسی شے کے خیال سے ہم میں پیدا ہوتے ہیں اور پھر یہ دریافت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ کن کن مفات اور اعراض کا ہونا ضروری ہے تاکہ وہ جمالی اثرات پیدا کر سکے۔

لاک، کڈور تھ، ہسٹوم، برگ، شافٹسبری، ہیچینسن، اور ریڈ وغیرہ ایسے فلاسفہ میں جنہوں نے اس فلسفیانہ بحث سے متعلق نظریات کو نمودیا ہے۔ کائنات اپنی تنقید عقل خالص میں کہتا ہے کہ ہم کو جیل کی مامیت دریافت کرنے سے پہلے خود اپنے انفرادی حکم اور ذوق کی تحقیق کرنی چاہئے سب سے پہلا شخص جس نے اس بات پر زور دیا تھا کہ جمالی لذت کو بے غرض ہونا چاہئے جیسا کہ پہلے بھی بتایا گیا ہے وہ کاشی تھا۔ کائنات کے نظریات کو ایک جرمن شاعر شلر نے ترقی دی۔ اس کا یہ دعویٰ ہے کہ حاتمیں صرف انسان ناک محدود ہے۔ لیکن جدید علم ارتقاء نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہ نظریہ ایک مغالطہ پر مبنی ہے۔

جرمن میں ہگل، شلنگ، شوپن ہار اور فکس، فرانس میں مینی اسکلتان میں رسکن، ڈنمارک میں ہسٹرگ اور روس میں بلینسکی وغیرہ ایسے مفکرین ہیں جنہوں نے جمالیاتی نظریات کو نمودینے میں حصہ لیا ہے۔

# ساتواں باب

## اخلاقیات

۱۔ نقیات صحیح معنوں میں انسان اور اُس کے افکار و افعال سے اُسی طرح بحث کرتی ہے جس طرح کہ وہ وقوع پدیرہوتے ہیں۔ اخلاقیات کو این سوالات سے بحث ہے کہ انسان کو کس طرح عمل کرنا اور اپنی زندگی کو کس طرح تشکیل دینا چاہیے۔ انسان میں بہت سی قوتیں ودیعت کی گئی ہیں۔ اُس میں بہت سے میلانات اور خواہشات ہیں اُس کے اختیاجات مختلف اور بیشمار ہیں۔ وہ نہ صرف ایک فاعل بنتی ہے جو ہمیشہ کسی نہ کسی فعل میں مشغول رہتی ہے۔ بلکہ ایک صاحب اختیار ذات بھی ہے۔ وہ اپنے ارادہ اور افعال کو جس طرح چاہتا ہے مضبوط کر سکتا ہے۔ وہ اپنے انبائے جنس سے جس طرح چاہے سلوک کر سکتا ہے، اُن کو نائد و پہنچا سکتا ہے یا نقصان بجا ننگ خود اُس کی ذات کا تعلق ہے وہ محنت شعار بن سکتا ہے یا کاہل۔ وہ کاروبار میں حصّہ لے سکتا ہے یا عیش و عشرت میں بسر کر سکتا ہے۔ لیکن انسان کا ارادہ اور فعل کسی ایک نہایت کو مستلزم ہیں۔ بغیر کسی مقصد و نہایت کے ارادہ ناممکن ہے۔ اس لئے اخلاقیات یہ سرائے لگاتی ہے کہ وہ مقصد و نہایت کیا ہے جس کو انسان نذر یہ افعال حاصل کرنے کی کوشش کر رہا ہے اور جس کی طرف اپنے ارادہ کو رجوع کر رہا ہے



فلک کی وجہ ت انگریز قوت جو انسان کو خود اپنی ماہیت کی تحقیق و تفتیش کرنے کے قابل بناتی ہے وہی اُس کو اس قابل بھی کرتی ہے کہ اپنے وجود کی غرض و غایت کو معلوم و متحقق کر سکے اپنے افعال و کردار کی رہنمائی کے لئے قواعد و قوانین بنا سکے اور صواب و غیر صواب افعال میں تمیز کر سکے۔ اُن قواعد کو معلوم کرنے کے لئے اس کو سوچنا پڑتا ہے اور اُنہی افکار کے مجموعہ کا نام علم الاخلاق ہے۔ لہذا یہ ایسا موضوع ہے جو ہمارے افعال کے مآخذ و محرک، قوانین اور مقاصد کی تحقیق کرتا ہے۔ یہ انسان کے ارادی افعال اور اُن کے مآخذ اخلاقی حکم اور وجدانات سے بحث کرتا ہے۔

۲۔ وہ محرکات کیا ہیں جو ہم کو بعض حالات کے تحت ایک مخصوص طریقہ پر عمل کرنے کی ترغیب دیتے ہیں؟ غیر و شر کا علم ہم کو کہاں سے حاصل ہوتا ہے اور اور یہ علم ہماری کس طرف رہنمائی کرتا ہے؟ انہی سوالات کا اخلاقیات جواب دیتی ہے۔ ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہم میں ایک آواز ہے جو یہ بتلاتی ہے کہ ہم کو کونسا طرز عمل اختیار کرنا چاہیے۔ نیز یہ بھی دکھاتی ہے کہ خطا و صواب، مفید اور غیر مفید اخلاقی اور غیر اخلاقی افعال میں کیا فرق ہے اس آواز کو ضمیر کہتے ہیں یہ ایک قسم کا باطنی احساس ہے جو خارجی اقتدار سے آزاد ہے۔ اخلاقی مسائل پر فلسفیانہ بحث شروع ہونے سے پہلے انسان میں حاستہ اخلاق موجود تھا جو اُس کو خاص خاص طریقوں پر عمل کرنے پر مجبور کرتا تھا۔ اُس کا مآخذ یا تو وجدانی احساسات اور نہ ہی تصورات تھے یا کسی جامعیت انسانی کے ایسے فیصلہ جات جن میں عملی اغراض کے لئے چند قواعد اور ضوابط مرتب کئے گئے تھے۔ اس قسم کے قواعد کی نوعیت بالکل رواجی تھی جو کلیتہً عملی اغراض پر مبنی اور خارجی قانون کے تابع تھے

یہ قواعد کثرت استعمال سے مستند ہو گئے اور رفتہ رفتہ لازمی قرار دئے گئے  
 انہی سے بعد میں رسم و رواج اور عادات کا ارتقاء ہوا جن کی پابندی خوش اخلاقی  
 اور خلائ و رزی بر اخلاقی سمجھی جائے گی۔ (زیگلر (ZIEGLER)  
 اپنی کتاب ”اخلاقیات اجتماعی“ میں لکھتا ہے کہ رواج باہمی قرار دادہ افعال  
 کی توثیق ہے۔ بعض حلقوں میں خصوصاً قومی یا قدرتی جماعتوں یا سوسائٹی کے  
 کسی طبقہ میں اُس کا نشوونما ہوتا ہے اُس کی خلائ و رزی اخلاقی حیرم اور پابند  
 فضیلت سمجھی جاتی ہے۔“

۳۔ فلسفہ اخلاق اقوام کے رسم و رواج اور عادات کو مجتمع اور مرتب  
 کرنے کے بعد بعض واقعات سے مطمئن نہ ہو کر کہاں سے؟ کیوں؟ اور کدھر  
 جیسے سوالات اٹھاتا ہے۔ وہ پہلے رواج اور ضوابط کی تشریح و تحقیق کرتا اور  
 پھر اُن کو پسند یا ناپسند کرتا ہے، ایتھکس (اخلاقیات) جس یونانی لفظ  
 سے مشتق ہے اُس کے معنی سیرت کم میں جس طرح قواعد زبان کے مرتب  
 ہونے سے پیشتر خود زبانیں موجود تھیں اسی طرح اخلاق کی فلسفیانہ تحقیقات  
 شروع ہونے سے پہلے خود اخلاقی افعال موجود تھے۔

اخلاقیات اُس اخلاقی مواد کو لیکر ایسے قواعد وضع کرنے کی کوشش  
 کرتی ہے جو ہمارے افعال کی رہنمائی کر سکیں نظری فلسفہ کے مقابل میں جو صرف  
 یہ تحقیق کرتا ہے کہ کیا ہے، کیا تھا، اور کیا ہو گا، اخلاقیات ایک عملی فلسفہ بھی  
 ہے جو یہ نتیجہ کرنا چاہتا ہے کہ کس طرح عمل کرنا چاہئے۔ یہ انسان کے کردار  
 و عادات کا علم ہے۔

۴۔ عام تجربہ پر ایک سطحی نظر ڈالنے سے یہ بات واضح ہو جائیگی کہ انسان کو نہ صرف اپنی خواہش اور مرضی کے مطابق عمل کرنا چاہئے بلکہ اُس کے برعکس اُس کو اکثر ایسے افعال سے اجتناب کرنا پڑتا ہے جو اُس کے لئے باعثِ مسرت ہوتے ہیں اور اپنی مرضی کو دوسروں کی مرضی کے تابع کرنا پڑتا ہے۔ اسلئے انسان مجبور ہے کہ اپنے ارادہ کو حالات کے مطابق منضبط کرے۔

تین بچہ اقوام سے یہ پتہ چلتا ہے کہ لوگوں میں خیر و شر یا نیک و بد کے متعلق اب تک اور اب بھی اختلافِ آراء ہے۔ ایک فعل ایک صورت میں بھلا اور دوسری صورت میں بُرا ہوتا ہے یا ایک مقام اور وقت پر اچھا سمجھا جاتا ہے لیکن دوسرے مقام یا وقت پر مذموم۔ اس لئے اخلاقیات کو تصوراتِ خیر و شر کی تجدید کرنی پڑتی ہے اور یہ متحقق کرنا پڑتا ہے کہ آیا یہ تصورات زمانہ کے ساتھ ساتھ بدلتے اور ترقی پاتے ہیں یا تمام انسانوں اور زمانوں کے لئے غیر متغیر رہتے ہیں۔

۵۔ مختصر یہ کہ اخلاقیات ہم میں حیاستِ اخلاقی کا ایک واضح شعور پیدا کر دیتی ہے اور اُن اخلاقی تصورات کی صحت کو جانچنے کے ذرائع مہیا کرتی ہے جو ہر وقت ہم دواج میں متشکل ہو گئے ہیں۔ اخلاقیات ہم کو اخلاق کے انتہائی اصول کے سمجھنے یا اخلاقی قواعد کو اختیار یا ترک کرنے میں مدد دیتی ہے اور ایسے اخلاقی معیار کو دریافت کرنے میں ہماری اعانت کرتی ہے جس سے ہم اپنے میلانات اور افعال کی جانچ اور رہنمائی کر سکتے ہیں۔ اُس کا مقصد نہ صرف یہ سمجھنا ہے کہ انسانی اعمال کیا ہیں اور کردار کا زندگی پر کیا اثر مرتب ہوتا ہے بلکہ اُس کا یہ وظیفہ ہے کہ انسانی ارادے کی رہنمائی کرے، وجودِ اشیاء کی اخلاقی

دلیل کو دریافت کرے اور اُن اشیاء کی قدر کو متعین کرے جو ہمارے ارادے پر منحصر ہیں اور یہ بھی بتلائے کہ ہم اپنی زندگی کو کس طرح تشکیل دیں اور اپنے افعال کو کس طرح منضبط کریں تاکہ ہم مقصدِ حیات کو مستحق کر سکیں۔ اس کتاب کے دیباچہ میں یہ کہا گیا تھا کہ ”مقامت جو فلسفیانہ غور و فکر سے حاصل ہوتی ہے وہ صرف فکرِ مجردے فکر و تک محدود نہیں بلکہ اُس کا اطلاق بالآخر عملی زندگی پر بھی ہوتا ہے“ اس لئے پر دقیر پالسن کی ”نظامِ اخلاقیات“ سے چند الفاظ کا یہاں اضافہ کرنا مناسب نہ ہو گا۔ انسان کی یہ خواہش کہ اپنی زندگی کے معنی ”مبدأ“ اور مقصد کے متعلق کسی نتیجہ پر پہنچے ایک ایسا محرک ہے جو اُس کائنات کی ماہیت پر غور و فکر کرنے کے لئے مجبور کرتا ہے۔

۶۔ یہ بتلایا جا چکا ہے کہ سقراط نے یونانی فلسفہ کا رخ مطالعہ انسان کی طرف بدل دیا تھا۔ قبل سقراطی فلسفہ عالمِ مادی پر متوجہ تھا۔ تاہم ایسے اقوال جو اخلاقی خیالات اور کردار کے قواعد پر مشتمل تھے ضرب الامثال کی صورت میں تمام شعراء کے کلام میں پائے جاتے تھے۔ فی الحقیقت یونان میں اخلاقی احساس شاعری کے ساتھ ساتھ پیدا ہوا۔ شاعر جیسا کہ ایک فرانسیسی فلسفی پال جانٹ نے بیان کیا ہے، یونانی مذہب کے ابتدائی متکلمین اور واعظ تھے۔ مغربی فلسفہ میں اخلاقی حقائق پر غور و فکر کا آغاز افلاطون اور خصوصاً ارسطو سے ہوا لیکن ان میں سے کسی نے بھی اخلاق کو ایجاد نہیں کیا۔ ان سے بہت پہلے ذہنِ انسانی افعال کو جاننا، خیر و شر اور اخلاقی اور غیر اخلاقی افعال میں تمیز کرنا سیکھ چکا تھا۔ عقلِ انسانی نے واقعات اور مواد کو جمع کر کے صرف

یہ دریافت کرنے کی کوشش کی کہ ان کے اسباب و محرکات کیا ہیں مثلاً قتل اور غارتگری کس لئے ناجائز ہے؟ جھوٹ بولنا کیوں بُرا ہے؟ سچائی کس لئے بھلی ہے؟

یونانی فلسفہ اخلاق اس خیال سے شروع ہوتا ہے کہ ایک خیر برتر موجود ہے جس کی تلاش میں انسان سرگرداں ہے۔ یہ خیر کسی شے کے حصول کا ذریعہ نہیں بلکہ یہ بطور ایک مقصد کے چاہا جاتا ہے۔ ایک ایسا مقصد موجود ہے جس کو انسان بذریعہ عمل حاصل کر سکتا ہے اور جس کے حصول کے لئے انسانی افعال کی تنظیم کی جاتی ہے۔ اس خیر کو مسرت کہتے ہیں۔ اس کو کردار انسانی بطور ایک انتہائی مقصد کے حامل کرنا چاہتا ہے، اُسی کے تابع تمام اغراض و مقاصد ہیں۔ اسی بناء پر لذت یا یہ نظریہ وجود میں آگیا کہ مسرت حیات انسانی کا انتہائی مقصد اور اس کے کردار کی اخلاقی غایت ہے۔ یونانی فلسفہ اخلاق نے یہ تسلیم کر لینے کے بعد کہ بڑی سی بڑی انفرادی مسرت انتہائی خیر ہے، یہ سوال اٹھایا کہ بڑی سی بڑی انتہائی مسرت کیا ہے اور اس کو حاصل کرنے کے ممکنہ ذرائع کیا ہیں؟ ان سوالات کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں۔ سقراط نے ایسے تجلیات پر جو بہت دُرِ کیب عالم سے متعلق تھے توجہ نہیں کی اُس کو صرف انسانی چیزوں کو دلچسپی تھی۔ اُس نے تعلیم دی کہ بڑی سی بڑی مسرت صداقت کے جاننے یعنی علم میں ضرر ہے علم نیک ہے جو مطالعہ سے حاصل کی جاسکتی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ سقراط کی تعلیم تھی کہ کوئی شخص نہ تو بالارادہ ناجائز عمل اور نہ ناجائز طریقہ استعمال کرے گا۔ بشرطیکہ اس کو جازنیا نیک راستہ معلوم ہوگا کہ وہ کسی فعل کو ناجائز طریقہ سے یا

نا انصافی سے صادر کرتا ہے تو اُس کی وجہ اُس شخص کی لاعلمی ہے یعنی وہ نہیں جانتا کہ اُس کے لئے نیک راستہ کیا ہے صرف عقلمند آدمی جو علم کا مقصد جانتا ہے نیکو کار اور مسرور ہے، رائے عامہ، روایات، اور رسم و رواج سے قطع نظر علم ہی انسان کے عمل کا اہمائی مقصد اور نیکی و فضیلت کے مترادف ہے۔ لیکن فضیلت اور عدل جب عادت اور تربیت پر مبنی ہوتے ہیں اور علم و فکر کا ان میں دخل نہیں ہوتا تو وہ زیادہ قابل تحسین نہیں کیونکہ بغیر علم کے عمل کرنا گویا اندھیرے میں ٹٹولنے کے برابر ہے اگرچہ یہ طریقہ کبھی کبھی صحیح راستہ پر لے بھی جاتا ہے لیکن اس سے باطنی تشفی نہیں ہوتی۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ تصور خیر کی صحیح تعریف دریافت کر لی جائے۔ افلاطون کی کتاب جمہوریت میں THRASYMACHOS اور KALLICLES اس خیال پر متفق نظر آتے ہیں کہ خیر وہ ہے جو ہم کو مسرت بخشتا ہے، اور عدل وہ ہے جس کو حاصل کرنے کی ہم میں قوت موجود ہو۔ افلاطون کی نظر میں عدل اور خیر تصور الہیت کے مائل اور رائے سے آزاد ہیں افلاطون کا نظام اخلاقیات مابعد الطبیعیاتی ہے۔ اُس نے ٹیلیم دی کہ فن کردار انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں ایسے توافق اور ترتیب پیدا کرنے کی کوشش پر مشتمل ہے جو اُس عالم برتر کے اساسی صفات میں داخل ہیں اور اُس خیر برتر سے مشابہت پیدا کرنا ہے جس کا ہماری روح نے اپنی قبل الحیات زمانہ میں مشاہدہ کیا ہے۔ اُن کو حاصل کرنے کے لئے ان چار فضائل یعنی شجاعت، حقیقت اور سب سے بڑھ کر محنت اور عدل کے مطابق عمل کرنا چاہئے مملکت کی تنظیم اور تشکیل ہی سے عدل کی تکمیل ہوتی ہے۔ عدل کے ایک نصیب العین کو

افلاطون نے اپنی تصانیف ”جمہوریت“ اور ”قوانین“ میں پیش کیا ہے۔

بلکے کلامت کہتا ہے کہ ارسطو جو حقیقی مفکرین کا بادشاہ ہے اپنی افلاطون کا آغاز افلاطون کی طرح اس سوال سے کرتا ہے کہ حیات انسانی کا انتہائی مقصد و غایت کیا ہے؟ انسان کس انتہائی خیر کو حاصل کرنا چاہتا ہے؟ اس کی تعلیم کمال یہ ہے کہ تمام ذی اعضا ہستیوں میں سے صرف انسان ہی ایسی ہستی ہے جس میں نہ صرف احساس اور خواہش پائی جاتی ہے بلکہ عقل بھی موجود ہے جسیت اور ادراک میں وہ حیوان سے ممتاز ہے لیکن عقل و فہم میں خدا کے حیوانی اور عقلی قوتوں کے اتصال سے وہ اخلاقی ہستی بن جاتا ہے کیونکہ حیوانی و عقلی عناصر کے توافق و اتحاد کا نام اخلاق ہے۔ یہ الفاظ دیگر حیوانی قوتوں کا استعمال اور افعال کا عقد عقل کے ماتحت ہونا چاہئے۔ اخلاق کا اطلاق ایسے ذی فکر انسان پر نہیں ہو سکتا جو عالم حقیق میں گم رہتا ہے بلکہ ایسے شخص پر جو مصروف عمل ہے اور خواہش و ترغیب سے متاثر بھی ہوتا ہے۔ لہذا صحیح راستہ اختیار کرنے کے لئے اسکو توفیق تیزئی عقل اور رزادوار ادے کو عمل میں لانا پڑتا ہے۔

انسان کے ارادے اور عقل کے توافق سے اخلاقی فضائل پیدا ہوتے ہیں انہی کو مسرت و انتہائی خیر یا مقصد حیات کہتے ہیں۔ سقراط کا یہ قول تھا کہ فضیلت عقل کا نتیجہ ہے نہ کہ تربیت اور عادات کا اور وہ مبنی ہے حکمت عقلی اور اخلاقی بہتر پر لیکن ارسطو کے نزدیک تربیت مشق اور عادات بھی اس کے لئے لازمی ہیں۔ وہ اخلاقی فضائل کے متعلق کہتا ہے کہ یہ ایک مخصوص اور متعین عادت کا نتیجہ ہیں جو عقل و حکمت کی رہنمائی سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس استاد اعظم کے جانشینوں

اُس کے نظریہ کے بعض پہلوؤں کو ترقی دی۔ یہاں اہم قورین اور رواقین کے دو مشہور مذاہب کا ذکر ضروری ہے۔

رواقیت کا بانی زینو تھا جو رواق میں بیٹھ کر تعلیم دیا کرتا تھا۔ رواق ایک رنگین چھرا بچھا اُسی سے رواقین اور رواقیت کی اصطلاحیں مشتق ہیں۔

سقراط کو روایات و رائے عامہ سے انکار تھا وہ خواہش پر عقل کو غالب سمجھتا تھا۔ زینو نے سقراط کے اس خیال کو تسلیم کر کے تعلیم دی کہ نیکی کسی چیز کی محتاج نہیں ایک عقلمند آدمی جو فقیرانہ لباس پہنے بادشاہ کی طرح مغرور رہتا ہے وہ فطرت کے مطابق آزاد اور مطلق العنان زندگی بسر کرتا ہے۔ وہ فطرت کو بدل نہیں سکتا۔ اس لئے نہایت خوشی کے ساتھ اپنے آپ کو فطرت سے تابع کر دیتا ہے لیکن ایک احمق فطرت کے خلاف برسر ہیکار ہو کر اپنی قوت ضائع کرتا ہے اور شکست کھا کر فطرت کا شکار ہو جاتا ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ کسی چیز سے متاثر نہیں ہوتا اُس کا یہ اعتقاد ہے کہ ہر ایک شے احکام فطرت کے مطابق قائم رہتی ہے۔ اُسی کو تقبیر کہتے ہیں۔

ایقور نے تعلیم دی کہ حیات انسانی کا انتہائی مقصد مسرت ہے جس کے حصول میں عقل امانت کرتی ہے۔ دیگر یونانی مفکرین کی طرح ایقور بھی یہ تسلیم کرتا ہے کہ اخلاق مسرت کے مائل ہے اور فن کو دارا یا فن سے جویر سکھا تا ہے کہ کسی شخص کو سکون و طمانیت کس طرح حال کرنی چاہیے۔ ایقور کی نظریں اخلاق اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ کسی شخص کی غرض و دلچسپی صحیح طور پر معلوم کی جائے۔ اس کو ترقی یافتہ زمانیت کہہ سکتے ہیں۔ ریشار و قرمانی کا انحصار نہ تو اس پر ہے کہ انسانی اپنی



فطرت کے خلاف عمل کرے اور نہ خواہش لذت پر بلکہ پر غور و فکر کا نتیجہ میں۔ انسان  
 حیثیت ایک ذی فکر ہستی کے اپنی فوری لذتوں کو ترک کر سکتا ہے تاکہ مستقبل میں  
 اُن سے بڑی لذتوں سے لطف اندوز ہو سکے۔ گریز یا لذات اور تعیشات اُن  
 ویرانہ فانی لذتوں کے مقابل میں جن سے سکون و طمانیت حاصل ہوتی ہے اور جو  
 انسان کو انقلاب و مصائب حیات کے خلاف بڑھنے کے قابل بنادیتے ہیں  
 قابل ترجیح نہیں ہو سکتے۔ چونکہ بعض لذتیں اہم کی طرف لے جاتی ہیں اس لئے لذت  
 کی خواہش کو عقل کے تابع رکھنا چاہئے۔ اس سے بہت سے فضائل پیدا ہوتے  
 ہیں صحت جسم اور سکون نفس سے مسرت کی تکمیل ہوتی ہے۔ ہم ایسی زندگی  
 بسر نہیں کر سکتے جو دانشمندی، عزت اور عدل پر مبنی نہ ہو اور نہ عزت و عدل کی  
 ایسی زندگی بسر کر سکتے ہیں جو لذت بخش نہ ہو۔ دائمی لذت حاصل کرنے کے لئے  
 ہم کو عارضی درد و الم برداشت کرنا پڑتا ہے۔ لذت سے استیقاہ کی مراد ایسے  
 احساسات نہیں جو لمحوں کی طرح گزرتے ہیں بلکہ سکون و طمانیت کی ایسی حالت  
 جو ہم کو مصائب حیات سے محفوظ رکھتی ہے۔

روح انسانی فلسفہ سے مطمئن نہیں ہو سکتی۔ اُس کی جگہ مذہب لے لیا ہے  
 قدیم یونانی شعرا اور فلاسفہ کی جگہ عیسائی دنیا کو ملجاتی ہے۔ مسیحیت نے شعور و فکر  
 میں ایسا انقلاب پیدا کر دیا جو نوع انسانی میں کبھی نہ ہوا ہو گا۔ یونانی نظریات اسکے  
 سیلاب کا مقابلہ نہ کر سکے۔ اخلاقیات میں تمام ملی تعلیمات ترک کر دی گئیں  
 پیشے اسکو تجدید اقدار کتا ہے۔

عیسائیت نے ایک حد تک یہودیت کی تعلیمات کو مہام کر دیا تھا اور

عہدِ قدیم کے اخلاقی نظریات تمام مغربی دنیا میں پھیل گئے تھے۔ یہودیوں کی اخلاقیات کا ماخذ ان کی دینیات تھی جس کے اساسی اصول مذہبی نوعیت رکھتے تھے یہودیت میں اخلاق کو قانونِ تنظیم ربانی کا نتیجہ یا احکامِ الہی کی تعمیل سمجھا جاتا تھا۔ انسان کو اپنے کردار کی برہمائی کے لئے ایسے قواعد و قوانین کی پابندی ضروری ہے جو خدا کے وضع کردہ ہوں۔ جو شے اخلاقاً خیر ہے اُس سے خدا خوش ہوتا ہے بالفاظِ دیگر الہی آئین اور اخلاقی قانون غیر منفک تصورات میں کوئی شے اس لئے اچھی نہیں ہوتی کہ خدا نے اُسکو پیدا کیا ہے بلکہ اُس کو اس لئے پیدا کیا ہے کہ وہ اچھی ہے کیونکہ اخلاق ہی ایک زبردست مرکز اور عالمگیر مقصد ہے ایک جدید جرمن فلسفی ہرمن کوہنر نے کہتا ہے کہ اجتماعی عمل و ردِ عمل سے اخلاقی اقتدار کے شعور کا نشو و نما ہوتا ہے۔ یہی اقتدار یہودیت میں اگر الہی ارادے کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ نہ صرف افراد کا باطنی میلان اور خارجی عمل اس اقتدار کے تابع ہونا چاہئے بلکہ اُس قوم کا بھی جو الہی الاصل سلطنت کے تحت زندگی بسر کرتی ہے۔

خدا اور بندگانِ خدا سے محبت اور احکامِ الہی کی اطاعت اُس کے بنیادی اصول میں یہ ایسے اصول ہیں جن کے لئے عدل اور نیک اندیشی جیسے فضائل کا استعمال ضروری ہے۔ یونانی اخلاقیات کی تعلیم تھی کہ انسان کا انتہائی مقصد تکمیلِ ذات ہے اُس کا حصول فطری قوتوں کے استعمال پر منحصر ہے، اُس کا انجام مسرت ہے۔ مسیحی اخلاقیات نے جسم اور فطری خواہشات پر رُوح کو غالب رکھنے کی تلقین کی۔ اس قسم کی روحانیت ترکِ خواہشات اور عزتِ نشینی کی طرف لے گئی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فطری زندگی اور اُس کے اعراض و مقاصد سے

نفرت پیدا ہونے لگی۔ رہبانیت، تجتو، مٹرا نصیت، غرضکہ لوگ ایک غیر فطری زندگی کی طرف رجوع ہونے لگے۔ یہ انوکھا خیال پیدا ہو گیا کہ انسان بالطبع گنہگار ہے۔ اس لئے اپنی ذاتی محنت اور کوشش سے انتہائی خیر تک پہنچنے کے ناقابل ہے۔ اُس کو نجات صرف رحمتِ الہی سے حاصل ہو سکتی ہے جس کو کبھی کبھی کلیسا بھی عطا کرتا ہے۔ پس اس طرح یقین سے باقی عیسائیت کی اصلی تعلیم اور نظریوں کی بے جرمستی خود اُس کے شاگردوں کے ہاتھوں ہونے لگی۔ موجودہ عیسائیت اور یہودیت میں بجائے اسکے کہ فکر و عمل میں اخلاقی حُسن پیدا کیا جائے ظاہری رسوم کو بہت اہمیت دیا جاتی ہے۔

۱۔ یورپ کے جدید اخلاقیات کا میلان جس کی بنیاد مارٹن لوتھر نے رکھی تھی حقیقت کی طرف ہے۔ یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ انسان اپنی زندگی کے مقصد کو خود اس عملی زندگی میں اپنی قوتوں اور قابلیتوں کے استعمال سے حاصل کر سکتا ہے اور یہی دنیا اُس کے اخلاقی افعال و اعمال کا میدان ہے۔ اسی میدان سے ترقی کرتے ہوئے فلسفہ جدید نے اخلاقیات کو تدریج دینیات سے علیحدہ کر لے ایک مستقل فلسفیانہ علم کی حیثیت بخشی۔ انگلستان اور اسکاٹ لینڈ میں لاک، ہابز، شامٹس، بری، ایچن، ہن، ہیوم اور آدم اسمتھ نے جرمنی میں کانت، لائبنز اور اولف نے اور ہالینڈ میں اسپینوزا نے فلسفہ کے اس شعبہ کو بہت کچھ ترقی دی ان مفکرین نے جو سوالات اٹھائے اور جن مسائل پر بحث کی ہر انکا ذکر آگے چل کر اخلاقی مذاہب کے تحت آئیگا۔ کانت نے اپنی کتاب "مقید عقل خالص" میں اخلاقیات کا رخ ہی بد ل دیا۔ اُس کا یہ دعویٰ تھا کہ خود انسان میں ماحقہ قانون اور

اخلاقی روح موجود ہے۔ اخلاقی روح تو خبیث قانون یا خارجی احکام سے آزاد ہے۔ اس  
 اخلاقی قانون کو حکم اطلاق کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ہم اپنے ارادے کو باطنی  
 اقتدار یا حکم اطلاق کے تابع رکھنے سے اپنا فرض ادا کرتے ہیں اور ہمارا عمل اخلاقی  
 کہلا یا جاسکتا ہے۔ کانٹ کے جانشین فیشے اور اس کے بعد میگل، شلار، مریا، خوشنویز  
 فیشے، ڈارون، جان اسٹوارٹ مل، اور ہربٹ اسپنسر نے اخلاقی مسائل کی  
 ترقی کو جاری رکھا۔



# آٹھواں باب

## اجتماعیات

”تنہائی انسان کے لئے فائدہ بخش نہیں“ جنت کی دل آویزیوں بھی تنہائی کی آگیاہٹ کو دور نہیں کر سکتیں۔ تنہائی فطرت انسانی کے بالکل منافی ہے۔ انسان فطری احتیاجات اور ضروریاتِ حیات میں اپنے انسانے جنس کا محتاج رہتا ہے۔ اس لئے وہ دوسرے لوگوں سے میل جول پیدا کرتا، واقفیت بڑھاتا اور اتحاد قائم کرتا ہے۔ اگر ہم انسانی زندگی کا عہدِ ماضی کے نہایت بعید ادوار تک سراغ لگائیں تو ہم کو نظر آئے گا کہ انسان ہر جگہ اور ہر وقت تنہائی سے گریز کرتا اور اپنے ہم جنسوں سے مل جل کر رہتا ہے، وہ جماعتوں، خاندانوں، قبیلوں یا قوموں میں زندگی بسر کرتا ہے اور مختلف کاروبار میں دوسروں کا شریک رہتا ہے۔ وہ شرائط اور صورتیں کیا ہیں جن کے تحت انسان ایک دوسرے سے اتحاد قائم کرتا ہے؟ وہ کاروبار کیا ہیں جن میں انسان ایک دوسرے کا شریک رہتا ہے؟ انسان ایک دوسرے پر اثر و عمل کس طرح کرتا ہے؟ ان کے باہمی تعلقات کی کیا صورتیں ہیں؟ اور وہ تو انہیں کیا ہیں جن کے تحت انسان کی اجتماعی زندگی نشوونما پاتی ہے؟ جو موضوع اس قسم کے سوالات سے بحث کرتا ہے اس کو اصطلاحاً اجتماعیات کہتے ہیں۔ فلسفہ کے

دوسرے شعبے یا تو عالمِ مادی کی مابہت اور اُس کے مسائل سے متعلق ہیں جیسے مابعدالطبیعیات اور فلسفہِ فطرت یا وہ انسان سے حیثیتِ ایک فرد کے بحث کرتے ہیں اور اُس کے ماخذ اور دیگر حیوانی مخلوق سے اُس کے تعلق کو دریافت کرتے ہیں جیسے انسانیات۔ اخلاقیات اور نفسیات ان میں انسان سے بحیثیتِ ایک ذی شعور ہستی کے بحث ہوتی ہے اور روحِ انسانی کے کارناموں اور اس کی عرفی نفس کی کوششوں پر غور کیا جاتا ہے لیکن اجتماعیات انسان اور عالمِ اجتماعی کے باہمی علائق سے بحث کرتی ہے یہ الفاظ دیگر وہ حیثیتِ اجتماعی کے مظاہر سے متعلق ہے۔ یہ فکر کا ایسا شعبہ ہے جو جماعتِ انسانی یا نوعِ انسان کے باہمی اتصال و اتحاد پر محیط ہے اُس میں ایسی اکائیاں پائی جاتی ہیں جو آپس میں مربوط و منضبط ہیں وہ اجتماعی قوتوں کے باہمی تعامل و تاثر کی توجیہ کرتی ہے اور اُس قانون کو دریافت کرنے کے بعد جو اجتماعی قوتوں کے عقب میں عمل پیرا ہے یہ کوشش کرتی ہے کہ ان قوتوں کو اس طرح منضبط و منظم کیا جائے کہ جماعتِ انسانی میں توازن قائم رہ سکے۔ اس کا دائرہ بحث مظاہرِ اجتماعی تک محدود ہے۔

۲۔ سوشیالوجی (علم الاجتماع) کی اصطلاح آگسٹ کامٹ کی ایجاد کردہ ہے۔ یہ لاطینی لفظ سوشیز (اجتماع) اور یونانی لفظ لوجس (علم) سے مرکب ہے علم الاجتماع خود اس لفظ سے پہلے موجود تھا۔ دوسرے علوم کی طرح اس کی ابتدا بھی ابتدائی تھی۔ یہ کلیتہً نظری نہ تھا بلکہ اُس کا تعلق عملی مسائل سے بھی تھا۔ کئی سیاسیات کہتے تھے۔ انلاکون نے اپنی دو تصانیف ”پولینیک“ اور ”جمہوریت“ میں مملکت اور حکومت کی مختلف صورتوں کے متعلق اپنے تجزیات اور نوٹس بھی پیش

کئے تھے۔ اُس نے مملکت کے اُس اخلاقی مقصد کی تجدید بھی کر دی جس کو وہ صحیح سمجھتا تھا۔ ارسطو اُس مثالی مملکت اور اُس عہدِ زہین کا مقصد تھا جس کا افلاطون خواب دیکھا کرتا تھا۔ اُس نے اپنی مشہور کتاب ”سیاسیات“ میں اُس زمانہ کی حکومتوں کو حکمرانوں کے اقسام کے لحاظ سے شاہی، اشرافیہ اور عوامیت میں تقسیم کیا۔ ارسطو نے اس تصور سے آگے بڑھ کر یہ کہ انسان بالطبع اجتماعی یا سیاسی حیوان ہے، یعنی وہ ارتقا کی انتہائی اور نیز ترقی یافتہ صورتوں میں بھی تنہا نہیں رہ سکتا بلکہ وہ جماعتوں میں زندگی بسر کرتا ہے، مملکت کو فطرت کی تدبیر بھی پیداوار ثابت کرنے کی کوشش کی۔ کامٹ کہتا ہے کہ ارسطو نے جس تحلیل کے ذریعہ سے اشتراکِ جائیداد کے متعلق افلاطون اور اُس کے پیروں کے خطرناک خیالات کی تردید کی ہے اُس سے کوئی شے راستبازی، دانشمندی، اور قوت میں بڑھ سکتی ہے نہ برابری کر سکتی ہے۔

قرونِ متوسطہ پر مذہب کا رنگ اسقدر غالب تھا اور دینیاتی مسائل کا اسقدر چرچا تھا کہ اجتماعی مسائلِ کلیتہً نظر انداز کر دئے گئے تھے تاہم نشاۃِ جدیدہ کے زمانہ میں اُن سے خاص طور پر دلچسپی لی گئی، قدیم فلاسفہ اور متعینین نے ”فطری حقوق“ کے سوالات اور مسائل کو پہلے بھی اٹھایا تھا۔ سسٹم کے اس بیان سے کہ عمومی کردار فطرت کا قانون ہے یعنی ہر ایک معاملہ میں سب کی رضامندی کو فطرت کا قانون سمجھنا چاہئے، نیز رومی متعینین اپنی فطری حق اور قانونِ اقوام کی تقسیم سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے۔ نشاۃِ جدیدہ کے زمانہ میں یہ سوالات نظریات کے دائرہ سے نکل کر عملی سیاسیات میں داخل ہو گئے تھے۔

ہیگو کر وٹیر ہی پہلا شخص ہے جس نے فطری اور واجبی حقوق کی بحث چھیڑی لہذا اسی کو فلسفہ قانون کا موجد کہنا سچا د ہوگا۔

اُس کے بعد تھامس ہابز نے اسی نظریات کو سیاسیات پر منطبق کیا اُس نے اپنے ایک رسالہ جبر و قدر میں اپنے نابود الطبعیاتی اور اخلاقیاتی حیانات ظاہر کرتے ہوئے یہ بیان کیا ہے کہ انسان بھی دیگر مخلوقات کی طرح جبر کے تابع اور قہر کے تابع ہے ارادہ کا محکوم ہے اخلاق اور دیگر امور میں فرض و منفعت ہی منصف اعلیٰ ہے۔ اُس کے نزدیک فطرت ایک حالت جنگ یا تنازع البقا ہے جس میں قوت سے حق پیدا ہوتا ہے حیانت و ذات کے لئے اور فطرت کی اس پیکار کو رفع کرنے کے لئے انسان نے آپس میں ایک قسم کا معاہدہ کیا ہے جس سے مملکت وجود میں آئی ہے۔ مملکت ایک وسیلہ ہے افراد کی زندگی اور جائداد کی حفاظت کا اور ہر ایک فرد کے لئے مملکت کی مرضی اعلیٰ قانون ہونا چاہیئے۔ رعایا کی اطاعت گزاری سے مملکت اپنا مقصد حاصل کر سکتی ہے۔ اس اعتبار سے ہابز نظریہ معاہدہ کا موجد کہا جاتا ہے۔

مانٹس کوٹین اپنی کتاب ”روسیوں کی عظمت و زوال“ اور اسپرٹ آف لاء میں کہتا ہے کہ فطرت کے دیگر مظاہر کی طرح سیاسی مظاہر بھی غیر تغیر قوانین کے تابع ہیں۔ کامٹ کہتا ہے کہ اُس نے قوانین فطرت کو اجتماعی فکر و عمل کی بنا قرار دی ہے لیکن اُس کے برعکس بعض لوگوں کا خیال ہے کہ واضع قوانین میں لامحدود قوت و دیانت ہے اور ان کو یہ اقتدار حاصل ہے کہ اپنی مرضی سے مملکت میں تغیر پیدا کر سکیں۔ روسو نے اپنی کتاب معاہدہ اجتماعی میں اہلس سے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ مملکت اشخاص کی باہمی معاہدہ کی پیداوار ہے۔



# نواں باب

## فلسفہ کا تاریخی نشوونما

فلسفیانہ مسائل کے تاریخی نشوونما سے بحث کرنا اس کتاب کے دائرہ بحث سے باہر ہے۔ ہمارا مقصد اس کے پڑھنے والوں کو فلسفہ کے مبادیات اور عام ترین مسائل سے روشناس کروانا ہے۔ لیکن یہ نامناسب نہ ہو گا کہ ایک مختصر تاریخی خاکہ پیش کر کے ایونیائی فلاسفہ سے لیکر سب سے جدید تک کی فلسفیانہ مسائل کی تدریجی ترقی کو دکھایا جائے۔ فلسفیانہ مسائل کی تفصیل میں داخل ہونے بغیر پرفیکلرین نے بہت کچھ روشنی ڈالی ہے، یہ صرف اُن نمایاں خصوصیات سے بحث کرتے ہیں جو مختلف ادوار کے لئے مخصوص ہیں۔ اس لئے یہاں یہ ممکن نہیں کہ کل فلسفیانہ تصورات و نظامات کی تشریح یا تمام مذاہب اور اُن کے بانیوں کے نام گنوائے کی کوشش کی جائے۔ ہمارا موضوع بحث اس قدر وسیع اور مواد اس قدر پیچیدہ ہے کہ تفصیلی بحث سے اس خاکہ کا مقصد یعنی قارئین کو ایک مخلوط ذخیرہ میں ترتیب و وحدت سے روشناس کروانا حاصل نہ ہو گا۔ تاریخ فلسفہ کا سائنس اور دیگر اصنافِ علوم کی تاریخ سے موازنہ نہیں کیا جاسکتا۔ دیگر اصنافِ علوم میں میدانِ تحقیق متعین اور مخصوص ہے اس لئے تدریجی نشوونما کا سراغ لگانے میں غیر معینی دشواریوں سے دوچار ہونا نہیں پڑتا۔ دوسرے علوم میں وہ

بنیاد پر یہی طور پر معلوم ہو سکتی ہے جس پر علم کی عمارت تعمیر کی جاتی ہے لیکن فلسفہ کا یہ حال نہیں ہے یہاں مسائل نہ صرف کثیر الشمار ہوتے ہیں بلکہ ان کی عینیت بھی مختلف ہوتی ہے۔ ہر ایک فلسفی اپنی طرف سے ہمیشہ ایک خاص عنصر کا اضافہ کرتا رہتا ہے۔ یہ عنصر بہ نسبت اچھا بی علوم کے فلسفہ میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ یہ بات بالکل واضح ہے کہ مجوز مسائل کی تشکیل میں ایک مفکر پر سیرت و تجربہ، مشاغل حیات، خاندان اور تربیت کا بہت بڑا اثر پڑتا ہے اور وہ اس کے ذہن پر منقوش ہو جاتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ تاریخ فلسفہ مختلف مفکرین کے وضع کردہ اساسی تصورات اور عالم و حیات کے متعلق ان کے خیالات کا تاریخ دار مجموعہ ہے۔ تاریخ فلسفہ میں نہ صرف وحدت و ترتیب کا پتہ چلتا ہے بلکہ فلسفیانہ مسائل کی تدریجی ارتقاء کا بھی جوں فکر کا نشو و نما ہوتا ہے۔ نوع انسان ترقی کرتی ہے تصورات میں بھی اضافہ ہوتا جاتا ہے وہی مسائل بار بار پیش آتے ہیں لیکن طریقہ بحث ہمیشہ یکساں نہیں رہتا۔ نغمہ انسانی کی افق وسیع ہو جاتی ہے، نئے نئے سوالات پیدا ہوتے ہیں نئی نئی مسائل پیش کیے جاتے ہیں اور ان کے نئے نئے جوابات دئے جاتے ہیں۔ عہد مابعد کے مفکرین نے ایسی دلچپ باتیں دریافت کی ہیں جو عہد ماضی میں نامعلوم تھیں۔ ہر ایک تاریخی عہد کے خط و خال مخصوص ہوتے ہیں۔ تاریخین کو ایک سطحی نظر سے یہ معلوم ہو جائیگا کہ جوں جوں تہذیب و تمدن کا انسان کی ذہنی ترقی کے ساتھ ساتھ نشو و نما ہوتا ہے مسائل بھی پیچیدہ اور دشوار ہوتے جاتے ہیں تاریخ فلسفہ کی تقسیم ذیل کے ادوار میں کی جاسکتی ہے۔

۶۴ جن میں ہر ایک دور کے خصوصیات نمایاں ہیں۔

۱۔ فلسفہ یونان۔

۲۔ یونانی رومی فلسفہ۔

۳۔ فلسفہ قرون وسطیٰ۔

۴۔ فلسفہ جدید۔

۲۔ اگرچہ خود یونانیوں نے اپنے فلسفہ کا اخذ اکثر و بیشتر مصر کے مشواہیان مذہب کی عقل و حکمت کو ٹھیسرا یا ہے اور یہ بھی ایک یقینی امر ہے کہ سائنس کے مختلف اصناف مثلاً ریاضی، ہیئت اور طب میں یونان پر مشرقی بالخصوص مصری تہذیب کا بہت کچھ اثر پڑا ہے لیکن یہ بات بعید از شکوک ہے کہ فلسفہ خود یونانیوں کی ذہنی پیداوار ہے جس میں یونانی تخیل کے علامات بدیہی طور پر نظر آتے ہیں کائنات اور اس کے مظاہر انسان اور اس کے ماحذ و مقصد سے متعلق غور و فکر اسی قدر قدیم ہے جس قدر کہ خود فکر انسانی ہے۔ یونانیوں سے بہت پہلے انسان اشیاء کی حقیقت پر غور کر چکا تھا، مصر اور کلدانیہ میں علم ہیئت نے بہت کچھ ترقی حاصل کر لی تھی۔ یونانی تخیلات کی نشو و نما سے پہلے مصر اور بابل میں علم کا بہت کچھ تفصیلی مواد جمع کر لیا گیا تھا۔ قدماؤں میں عالم سے متعلق عام خیالات اور خاص خاص موضوع پر اطلاعات کی کمی نہ تھی۔ یونانیوں نے جو میں انہی اطلاعات اور مواد سے کام لیا، مصر اور بابل کی بدولت یونانی تہذیب میں عظیم الشان ترقی ہونے لگی۔ ان ممالک میں صرف علمی اغراض کے لئے معلومات فراہم کئے جاتے تھے یہاں علم کی تلاش علم کی خاطر نہیں کی جاتی تھی لیکن یونانیوں نے عقل کے

نظری یا خالص علمی پہلو کو مٹو دیا۔

فیثاؤکرس، ہمپٹرکلس اور افلاطون وغیرہ نے مسر اور ایشیائے کوچک کا سفر کیا تھا اور وہاں سے جو کچھ معلومات حاصل ہوئے ان سے فائدہ اٹھایا تھا۔ پھر بھی فلسفہ کا نشو و نما یونانی ذہن ہی کے لئے مخصوص تھا۔ افلاطون بیان کرتا ہے کہ یونانیوں کی نمایاں خصوصیت تحقیق و تدقیق ہے اور فیثقیہ والے افادہ کے مستلاشی ہیں۔ اُس نے آخر الذکر کی صنعتی قابلیتوں اور سیاسی اداروں کی تشریف کی ہے لیکن ان کے فلسفیانہ نظریات کا کہیں ذکر نہیں کیا۔

۳۔ یونانی فلسفہ کی تین مخصوص ادواریں تقسیم کی جاسکتی ہے۔ اُس سے عقل کے تدریجی ارتقاء کا ایک خاکہ ذہن نشین ہو جائیگا۔ یہ ارتقاء نہ صرف یونانی تہذیب و تمدن کے عام حالات کے مطابق ہوا ہے بلکہ ان فطری قوانین کے بھی جن کے تابع انسان کی طلب علم ہوتی ہے یہ ادوار حسبِ ذیل ہیں:

۱، کو نیاتی۔

۲، انسانِ نیاتی۔

۳، مضبوط۔

یونان کے ابتدائی فلاسفہ طبیعیین تھے جو اپنے مفروضات کو اعمالِ فطرت اور عالمِ خارجی کے ارتقاء پر منطبق کرنا چاہتے تھے۔ عملی زندگی کے مسائل سے آگے بڑھ کر افراد کے غور و فکر کا دائرہ فطرت کے علم تک وسیع ہو گیا تھا۔

ویدل ہنڈکھتا ہے کہ یونانی سائنس ابتدا میں مسائلِ فطرت کے لئے فلسفیانہ تھی اور عالمِ خارجی کے تھیں۔ اُسے اسے اسے تصورات یا فکر کی صورتیں وضع کرتی تھیں۔

لہذا المسعی، ہیستی، اور خمرانی سوالات بالخصوص بسیط مظاہر فلسفہ کی خاص دلچسپی کے مراکز تھے لیکن بتدریج محسوس مادی اعمال کے علاوہ اس حقیقت کی بھی توجیہ کرنے کی کوشش کی گئی جو ان اعمال کے عقب میں عمل پیرا ہے وہ مرکزی تصور جس کی طرف فلسفہ رجوع ہوتا ہے تصور تغیر ہے، اُس میں ایسے بنیادی مسائل شامل ہیں جن سے مابعد الطبیعیات بحث کرتی ہے۔ اشیاء کا ایک دوسرے میں تبدیل و متغیر ہونا ایسا واقعہ ہے جو غور و تأمل کے لئے پہلا محرک تھا۔ یونان کے ابتدائی فلاسفہ نے اشیاء کے اس عالم گیر تغیر کی حقیقت یا اُس اصول کو دریافت کرنے کی کوشش کی جس کے مطابق اشیاء ایک دوسرے میں تبدیل ہوتی ہیں۔

فلسفہ کو اُس مستقل محل جو ہماری تلاش تھی جو ان تغیرات کے عقب میں موجود اور اُن کا حامل ہے، جس سے تمام اشیاء پیدا ہوتی ہیں اور جس میں پھر تبدیل ہو جاتی ہیں۔ یہ سوال اٹھایا گیا تھا کہ اشیاء کا وہ اصلی محل جو ہماری کیا ہے جو تمام تغیرات میں ستم رہتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو اُن انفرادی اشیاء میں کس طرح منتقل کرتا ہے یا اُن اشیاء کو دوبارہ اپنے میں کس طرح منتقل کر لیتا ہے۔ محلِ عالم یا مادہ کا ثبات کے سوال کو حل کرنے کی کوششوں سے یونان کے ابتدائی فلاسفہ جیسے طالیمس، انگزی منڈر، انگزی میس اور پتالطوس وغیرہ کے مختلف نظریات وجود میں آ گئے۔

۴۔ یونانی فکر اور فلسفیانہ تحقیق کا نقطہ نظر بتدریج باطن کی طرف بدل گیا اور اعمالِ انسانی کا مطالعہ شروع ہوا۔

۴۱  
 علمِ فطرت جواب تک فلسفہ کا موضوع بحث تھا نظر انداز کر دیا گیا اور انسان کے باطنی اعمال جیسے فکر و ارادہ اور نیز فکر و ارادہ کے عمل اور ان کے شرائط کی تحقیق شروع ہوئی بسا تھ ہی ساتھ یہ سوال بھی پیدا ہوا کہ آیا کوئی ایسی شے بھی موجود ہے جس کی صداقت عمومی ہو سکتی ہے یا کسی ایسی شے کا بھی وجود ہے جو قطع نظر انفرادی آزاد و خیالات کے بذات خود حقیقی، خیر اور صائب ہو سکتی ہے۔ اس دور میں جس کو انسانیاتی دور کہتے ہیں اور جو اپنی تحقیقات کی نوعیت کے لحاظ سے گذشتہ کو نیاتی دور سے متماثر ہے، نفسیاتی، منطقی، اور اخلاقیاتی مسائل کا آغاز ہوا۔ اسی عہد میں سقراط اور سوفسطائیں گزرے ہیں۔ سقراط اپنی تحقیقات کے انسانیاتی حصہ میں سوفسطائیوں سے متفق تھا لیکن سوفسطائیوں کے خلاف اس کا یہ دعویٰ تھا کہ ایک عمومی اور عالمگیر صداقت موجود ہے اس نے اپنی علمی بصیرت سے ایسے قطعی اصول دریافت کرنے کی کوشش کی جو حیاتِ انسانی میں کردار کی رہنمائی کر سکیں۔ سقراطی اصول پر نئے نئے فرقے پیدا ہوئے ان میں سے زیادہ تر مشہور یہ ہیں۔ میگاثرین و کلیٹین اور سیرنیائی جن کے بانی علمی الترتیب اقلیدس، انٹرکسس اور اسٹنس گزرے ہیں۔

۵۔ کو نیاتی اور انسانیاتی تحریکیں فلسفہ یونان کے نشوونما کے لئے راستہ صاف کر رہی تھیں۔ دور منضبط میں وسیع اقلیتیں افلاطون اور ارسطو کے نظام سے اس نشوونما کی تکمیل ہوئی۔ یونان کے کو نیاتی و انسانیاتی دور کے فلاسفہ کے زیر غور چند مخصوص سوالات تھے دور منضبط کے فلاسفہ نے طبعی اور نفسیاتی دونوں قسم کے مسائل پر احاطہ کر لیا تھا۔ وسیع اقلیتیں افلاطون، اور بالخصوص ارسطو

تجربہ سے حاصل کردہ مواد سے کام لیکر اپنی تحقیقات کا رخ مسائل سائنس کی نظر  
 پھیر دیا اور دنیا کے سامنے ایک وسیع ترین نظام پیش کیا۔ وینڈل بنیڈکٹس ہے  
 کہ ویسٹقرطیس، افلاطون اور ارسطو نے بڑی کامیابی کے ساتھ علم کو منضبط کیا۔  
 سائنس کو پہلی مرتبہ منضبط کرنے کا فخر ارسطو ہی کو حاصل ہے۔ ارسطو کے ساتھ  
 یونانی فلسفہ کا ارتقاء ختم ہو جاتا ہے اور سائنس کا دور شروع ہوتا ہے۔ سب  
 سے پہلے ارسطو ہی نے یونانی فلسفہ سے رطب دیا جس کو علیحدہ کر کے دنیا کے  
 سامنے فلسفہ کا ایک مکمل نظام پیش کیا اور اس کے تمام انصاف جیسے بلوغت  
 منطق، نفسیات، اخلاقیات، سیاسیات، اور جمالیات سے بحث کی۔

۶۔ فلسفہ کا دوسرا دور یونانی رومی دور کہلاتا ہے۔ اس عہد میں فلسفیانہ  
 تطورات کی ترقی مسدود ہو رہی تھی اور سائنس کی طرف رجحان بڑھ رہا تھا اس  
 دور کی اساسی خصوصیت غور و تامل سے زیادہ درس و تدریس اور سائنس کا  
 نشو و نما ہے۔ اس زمانہ میں یونانیوں کی تمدنی حالت اور ان کی اجتماعی و  
 سیاسی زندگی میں کچھ ایسا انقلاب ہو گیا تھا کہ اس کی وجہ سے فلسفہ نے ایک  
 نئی صورت اختیار کر لی تھی جو صدیوں تک قائم رہی۔

جس زمانہ میں سکندر اعظم اس خلیج کو پاٹ رہا تھا جو مشرق و مغرب  
 کے مابین حائل تھی یونانی اپنے ادب و شعاعی میں منتہائے کمال کو پہنچ چکے  
 تھے۔ یونانی تہذیب اپنے قومی دائرہ سے باہر نکل کر اور اس خلیج کو عبور کر کے  
 تمام ایشیا میں پھیل گئی تھی۔ مقدونیا کے بادشاہ نے اپنے نام کو زندہ رکھنے کو  
 لئے ایک شہر آباد کرنا چاہا اور اس مقصد کے لئے ایک غیر معمولی پیش بندی کے ساتھ

دریائے نیل کے کنارے ایک ایسا مقام منتخب کیا جو اپنے جغرافیائی موقع و محل کی وجہ سے ایشیا اور یورپ کا سنگم بن گیا اور بین الاقوامی تجارت کے ساتھ عقلی نشوونما کا بھی مرکز بنارہا۔

یونانی تہذیب اور فلسفہ کی ہر طرف اشاعت ہونے لگی۔ ایشیا کے ساتھ دوسرے صوبے بھی سکندر کے زیر حکومت اور بعد میں رومی حکومت کے تحت تہذیب و تمدن کے مراکز بنتے رہے۔

رومی حکومت کے تحت یونانیوں کو نہ صرف سیاسی بلکہ ذہنی انقلاب سے بھی گزرنا پڑا۔ رومیوں کے تسلط نے تمام سیاسی اور قومی امتیازات کو مٹا دیا تھا اور مختلف قوموں کو ایک سلطنت کے تحت لا کر اُس کام کو تکمیل تک پہنچایا جسکو سکندر اعظم نے شروع کیا تھا۔ اس نے یونانیوں کے خیالات و افکار کا ان واقعات سے متاثر ہونا ناگزیر تھا۔ لیکن یونانیوں کی سیاسی و ذہنی جستجو ہی کچھ ایسی تھی کہ وہ ایسے ہول رہنما کو مٹانے کی کوشش کرتے رہے جس کا وجود مدینیت کے لئے لازمی ہی لوگوں کو بطور خود اصولِ کردار دریافت کرنا پڑا۔ مذہب، اخلاق اور مذہب کی بنیادیں کمزور ہو چکی تھیں۔ فلسفہ اس بیچ کو حائل کرنے کی کوشش کر رہا تھا جو مذہب کے تدبیر کی انحطاط سے خالی ہو گئی تھی جس کی شخص کو روحانی سہارے اور رہنمائی کی ضرورت تھی۔ اُس کو یہ سہارا فلسفہ ہی مل جاتا یا وہ یہ خیال کرتا تھا کہ یہ سہارا اُس کو فلسفہ میں مل گیا ہے۔ اس لئے فلسفہ کا کام بقول فڈلر مینڈ کے یہ بھی اعتقاد کی کمزوریوں کو رفع کرنا تھا۔ کروا حیات، ایک بنیادی مسئلہ بن گیا تھا۔ اس سے فلسفہ کو عملی بنانا پڑا۔



کرنا پڑا۔ اس کی نوعیت بالکل اخلاقیاتی تھی اور وہ دن بدن مذہب کا حریف  
 بن گیا۔ رومی اور ابی تقوری مذاہب کے رجحانات بھی اسی نوعیت کے تھے۔ اس  
 قسم کے خیالات کے نشوونما کے لئے رومی حکومت بہت سودمند ثابت ہوئی  
 رومی قوم ایک علمی قوم تھی، خاص نظری مسائل کو وہ پسند کرتی اور نہ اُس کے  
 پاس ایسے مسائل کا کوئی تصور ہی تھا۔ اُس کو ایسی فلسفیانہ تحقیقات اور عملی  
 درس کی ضرورت تھی جو زندگی میں رہنا کا کام دے سکے۔ اُس  
 زمانہ میں حکمت عملی کی طرف جو سیاسی میلان پیدا ہو گیا تھا اُس نے فلسفیانہ  
 تجلیات کا رخ ہی بدل دیا۔ تاہم جوں جوں زمانہ گزرتا گیا رومی حکومت کی  
 سلطنت و بدبہ کے باوجود اس دنیا کے قدیم میں ایک بے اطمینانی سی پیدا  
 ہو گئی۔ عظیم الشان سلطنت لوگوں کو قومی آزادی حاصل کرنے میں مدد نہ  
 دے سکی۔ یونانی رومی دنیا کی تہذیب پر مخالفت کی ہوا چلنے لگی۔ سلطنت  
 کی اجتماعی حالت اضداد کا مجموعہ تھی یہ تناقض دن بدن بڑھتا گیا۔ عیش  
 پرستی کے دو دش بدوش افلاس اور فاقہ کشی بھی پائی جاتی تھی۔ ہزار ہا  
 لوگ جو ضروریات حیات ہی سے محروم ہو گئے تھے دوسری دنیا کی طرف رجوع  
 ہونے لگے۔ لوگوں کے خیالات کا رخ حیات ارضی سے ماورائے ارضی اور شے کی  
 طرف یعنی زمین سے آسمان کی طرف بدل گیا تھا۔ فلسفہ سے بھی پوری تفریق  
 نہ ہو سکی۔ انسان کو اپنی بے سہارا کوششوں سے علم حاصل کر سنے کی قابلیت  
 معلوم ہو گئی۔ اہم اُس کو محسوس ہونے لگا کہ بغیر کسی مافوق قوت کی مدد کے جہول  
 علم حکر نہیں۔ فلسفہ زندگی کے اخلاقی نصب العین کو پیش کر کے تکیہ نہ کرنا چاہیے

شخص کو مطمئن کر سکتا تھا اور نہ وہ مسرت بہم پہنچا سکتا تھا جس کی توقع کی جاتی تھی۔ یہ دنیا بے قدیم اگرچہ فکرِ مجرد سے الگ تھی مگر کتنی تاہم اس میں طلبِ علم کی تقدیر خواہش تھی کہ مذہب نے وجدان کے ساتھ عقل کو بھی مطمئن کرنا چاہا اور زندگی کا ایک نظریہ پیش کرنے کی کوشش کی جس وقت فلسفہ مذہب کی مدد سے مسائل کو حل کرنے کی بے سود کوشش کر رہا تھا مذہب کو بھی فلسفہ اور اُس کے اسالیب کی تلاش تھی تاکہ مذہبی معتقدات کی فلسفیانہ بنیاد پر توجیہ کر کے اُن کو مذہب و متمدن زمانہ میں قابل قبول بنایا جاسکے۔ فلسفہ نے مذہبی تصورات کی ترتیب و توضیح اور کائنات کا ایک تشقی بخش تصور پیش کرنے کے لئے یونانی سائنس کی اصطلاحیں استعمال کیں۔ اس طرح سے مذہبی فلسفہ کے ایسے نظامات وجود میں آگئے جو ایک دوسرے کے متخالف تھے۔

سیاسی و اجتماعی اداروں کے انقلاب مختلف اقوام کے میل جول اور مذہب و رواج کے تغیر سے فلسفہ پر ایک نیا رنگ چڑھ گیا۔ جب یونانی فلسفہ و تہذیب نے یونانیت کے دائرہ سے باہر قدم رکھے تو ان میں عالم گیر اور عمومی رجحانات پیدا ہو گئے۔ یونانی فلسفہ نے ایک طرف تو انسان کو بحیثیت ایک فرد کے عام اس سے کہ وہ کسی بھی جماعت یا حکومت کا رکن ہو، یونانی ہو یا مشرقی، رومی ہو یا یہودی مطمئن کرنا چاہا اور دوسری طرف اُس قومی مذہب کی جگہ حاصل کرنے کی کوشش کی جس کا متمدن دنیا پر کوئی اثر باقی نہ تھا۔

اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ یونانی رومی فلسفہ کہ درحیات پر انفرادی نقطہ نظر سے غور کرنے لگا جو فلسفہ ان امور سے بحث کرتا تھا اُس کی نوعیت یا اصطلاحی ہوتی

تھی یا مذہبی۔ سیاسی اور کونیائی مسائل نظر انداز کر دئے گئے تھے اور انسانیابی  
مسائل کو غلبہ حاصل ہو گیا تھا۔

اس اتصال کا جغرافیائی مرکز اسکندریہ تھا۔ اسکندریہ ایسا شہر تھا جہاں  
عجائب خانے اور کتب خانے موجود تھے اور جہاں ادبی درس و تدریس ہوتی تھی  
اسی لئے یہ فلسفہ اور مذہب کا سنگم بن گیا۔ مختلف جمیعتوں اور جماعتوں کے لوگ  
دریائے نیل کے کنارے مجتمع ہو گئے تھے۔ یہاں اشیاء کے ساتھ افکار کا بھی  
تبادلہ ہوتا تھا۔ لوگوں کی ذہنی افق وسیع ہونے لگی، موازنہ اور مقابلہ شروع ہوا  
اور نئے نئے خیالات پیدا ہونے لگے۔ مختلف آراء و افکار کا اس طرح اتصال  
ہو گیا کہ انتہائی ارتباہیت کے ساتھ ساتھ توہمی اعتقاد بھی پایا جاتا تھا۔ مذہب  
یا یونانی تہذیب اور مشرقیت کے اتصال سے اسکندریہ میں ایک جدید عنصر وجود میں  
آگیا۔ یہاں یونانی اور مشرقی تہذیب ایک دوسرے سے اس قدر شیر و شکر ہو گئی کہ  
مذہبی نظامات کے ساتھ فلسفہ اور سائنس کا اعتقاد کے ساتھ غور و فکر و دش بدوش  
پائے جاتے تھے۔ یونانیوں کی روشن و ماعنی، ذہانت، اور ان کے طرز بیان کی  
سادگی اور روانی میں مشرق نے جان ڈال دی جس سے ان میں ایک نئی زندگی پیدا  
ہو گئی۔ یونانی سائنس نے مشرقی روایات کی توجیہ و تشریح کی اور ان کو مرتب  
و منضبط کیا اور ایسے مذہبی نظریات اور فلسفیانہ نظامات کو وجود میں لایا جن کا  
نام ادویت، جدید فلاطونیت، اور کثرتیت پر ٹوٹا ہے۔ ایسے صاحب فکر مشرقیوں  
نے حقوق الفطرت اور پُر اعجاز ہستی کے تلاش کی تھے اور اعتقوت و مذہب پر اعتقاد  
کہتے تھے۔ ان یونانیوں سے متحد ہو کر جو دقیقہ سنخ اور باطنی النظر تھے ایک جمیعت

فلسفہ پیدا کیا (عقل اور ایمان میں اتحاد پیدا ہو گیا) جو پہلی صدی عیسوی میں تمام اسکندریہ میں پھیل گیا تھا۔ اس عہد کی نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ فلسفہ پر مذہبی اور مذہب پر فلسفیانہ رنگ چڑھ گیا تھا۔ اسکندریہ میں مشرق و مغرب کا اتصال ہوا۔ یہاں روم، یونان، فلسطین اور مشرق بعید کے تہذیبی، تمدنی، اور مذہبی تصورات دوش بدوش پائے جاتے تھے۔ مذہب اور فلسفہ اس قدر متحد ہو گئے تھے کہ ان سے جو نظریات پیدا ہوئے وہ نہ تو خالص فلسفیانہ تھے اور نہ خالص مذہبی بلکہ ان دونوں کی کوشش اور اتصال کا نتیجہ تھے۔ یہ کوشش دو طرح کی تھی ایک طرف تو یہودیوں نے اپنے مذہبی معتقدات کو مغربی تہذیب سے جس میں یونان کو غلبہ حاصل تھا مطابق کرنے کی کوشش کی اور دوسری طرف ایسے مفکرین جن کا میلان بالطبع یونانی فلسفہ کی طرف تھا اپنے نظریات کو متماثل طور پر ان مذہبی مسائل سے تطبیق دینے کی کوشش کی جنکو مشرقی اقوام اپنے ساتھ لائے تھے۔ ان نتائج پر جس نقطہ نظر سے بھی غور کیا جائے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کی نوعیت فلسفیانہ یا دینیاتی نہ تھی بلکہ صوفیانہ تھی۔

۱۔ قرون وسطیٰ میں فلسفہ کا تیسرا دور جبکو صحیح معنوں میں مسیحی فلسفہ کہنا چاہئے شروع ہوتا ہے۔ سلطنت روم یا شمالی بربریوں کے حملوں کا جنہوں نے یونانی رومی تہذیب کو برباد کر دیا شکار بن گئی تھی بربریوں کے حملوں کا روم کی اس قدیم اور وسیع مگر ضعیف و کمزور سلطنت پر ہر طرف سے طوفان برپا ہو گیا تھا۔ اخلاقی و اجتماعی انحطاط کی وجہ سے سلطنت روم ان وحشی اقوام کا مقابلہ نہ کر سکی۔ اسی میں شک نہیں کہ بربری اقوام اپنے ساتھ منسلک خصوصیات، تصورات اور ادارے

لائے تھے۔ یہ تھے تو وحشی مگر ان میں کسی قدر تہذیب بھی پائی جاتی تھی اور ان میں یہ قابلیت پوشیدہ تھی کہ کچھ عرصہ کے بعد اعلیٰ تہذیب سے برابری کے ساتھ مقابلہ کر سکیں، بہر حال ان کی حالت ابتدائی تھی کبھی صدیوں کے بعد قدما کا ورثہ ان کے ہاتھ آیا جس پر انھوں نے اپنے خیالات و افکار کا رنگ چڑھا کر ایک نئی تہذیب کو نمودیا۔ ان میں ابھی یہ قابلیت نہ تھی کہ یونانی صناعتی اور فلسفہ کی لطیف ساخت کو سمجھ سکیں۔ یونانی رومی دنیا نے تہذیب و تمدن، ادبی درس تدریس، اور علوم و فنون میں جو کچھ ترقی کی تھی اس کی جگہ اب جمالت اور وحشت کی گھٹا چھا گئی تھی۔ اس کا لازمی نتیجہ بھی نکلتا کہ یونانی تہذیب کے تمام عظیم الشان انکشافات برباد ہو جاتے اور آنے والی نسلوں کے لئے ان کا نام تک باقی نہ رہتا مگر چند سیسی علمائے کلیسا کی مرضی کے خلاف قدیم تہذیب کے یاقیات کو مستقبل کے لئے محفوظ رکھا جن سے انھیں وحشیوں نے عقلی ترقی اور ذہنی بلوغ کے بعد شکریہ گزاری کے ساتھ استفادہ حاصل کیا۔

کلیسا پچھتیا مجموعی یونانی و رومی ادبیات کی ترقی کا مخالف تھا اور قدیم تہذیب کی نشر و توسیع کو روک رہا تھا۔ اس کو مجبوراً ایسے حدود و محیثین کرنے پڑے جن میں عقل اپنی جولانی دکھا سکتی تھی۔ اس کا یہ دعویٰ تھا کہ اس کو حقیقت کا علم بذریعہ الہام حاصل ہو گیا ہے۔ اسی لئے وہ تلاش صداقت کی اجازت نہ دیتا تھا۔ کلیسا سائنس اور فلسفہ کا اس قدر مخالف تھا کہ عقلی زندگی بالکل پست ہو گئی تھی اور اس کا نشوونما اس وقت ہوا جبکہ نشاۃ جدیدہ کی شعاعیں جو مشرقی رنگ میں پائی ہوئی تھیں، مغربی تہذیب کے تاریک آسمان پر پڑنے لگیں۔

خانتقاہوں میں ابھی علم کا احترام باقی تھا۔ راہبوں نے فلسفہ قدیم کے باقیات کو محفوظ رکھا تھا۔ لیکن یہ احترام قدیم فلسفہ کے اس حصہ تک محدود تھا جو مسیحی کلیسا کے عقائد کا جزو بن گیا تھا۔ اس کے سوا دوسری چیزیں اور خصوصاً ایسے نظریات جو مسیحی تعلیم کے خلاف تھے خارج کر دئے گئے۔ مغربی فلسفہ صدیوں تک مذہب کا خاکہ بنا رہا۔ اس کی غرض و غایت صرف یہی تھی کہ مسیحی نظریات کی تجدید اور ان کی تائید کے لئے دلائل فراہم کرے۔ مذہبی اذکار کو مربوط و منضبط کرنے اور اس کی عقلی توجیہ کرنے کی خدمت فلسفہ کے سپرد کی گئی تھی۔ فلسفہ کا کام یہ ثابت کرنا تھا کہ مذہبی حقائق جو رہنمائے الہام تسلیم کئے جاتے ہیں عقل کے نزدیک بھی قابل قبول ہیں۔

مسیحی فلسفہ کے ارتقاء کو دو ادوار میں منقسم کر سکتے ہیں۔ پہلا دور سہ عیسوی کے آغاز ہی سے شروع ہوا تھا ہے۔ اس وقت کلیسا کے پادریوں نے جن میں سے اکثر دینیات کے علاوہ فلسفہ سے بھی واقف تھے۔ بی ضروری سمجھا کہ اپنے نظریات کو کلیسین کے سامنے ثابت کر دکھائیں۔ یہ دور کلیسا کے ایک مشہور پادری سینٹ اگسٹین پر ختم ہوتا ہے۔ دوسرا دور نویں صدی سے پندرھویں صدی عیسوی تک جاری رہا۔ اس کو دسویں صدی کے عہد کہتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسیحی فلسفہ کی تعلیم خانتقاہ کدیروں میں دی جاتی تھی۔ شارلیمین نے تمام فرانس میں اسی قسم کے مدارس قائم کئے اور اساتذہ کا اصطلاحی نام علمائے مدرسیت پڑ گیا۔ وہ حقیقت میں کلیسا کے پیرو تھے لیکن فلسفہ کی تعلیم محض کلیسا کے اغراض کے لئے پالتے تھے۔ مدرسیت قرون وسطیٰ کے اس عہد پر حاوی ہے جس میں فلسفہ کی تعلیم دینیات کے تحت ہوتی رہی۔ اس کا مقصد مدرسیت یہ تھا کہ مسیحی اذکار کی توجیہ عقل کی روشنی میں کی جائے۔

درسیت آٹھویں صدی عیسوی میں شروع ہوئی اور شاخہ جدیدہ کے آغاز پر ختم ہو گئی۔  
 ہیکل اپنی کتاب ”تاریخ فلسفہ پر تقاریر“ میں کہتا ہے کہ فلاطونیت اور تینائیت  
 کی طرح مدرسیت کوئی مخصوص نظریہ نہیں ہے بلکہ یہ ایک ایسا غیر متغیر نام ہے  
 جو مسیحی دنیا کی ایک ہزار سالہ فلسفیانہ کوششوں پر حاوی ہے۔ مدرسین کا نام  
 صرف اُن لوگوں پر منطبق ہوتا ہے جنہوں نے سائینس کی روشنی میں دینیات  
 کا ایک نظام مرتب کیا۔ مدرسیت یورپ کا وہ فلسفہ ہے جو کلیسا میں دینیات  
 کی صورت میں نشوونما پاتا رہا۔ اس زمانہ میں فلسفہ اور دینیات ایک دوسرے  
 کے مترادف تھے۔ اُن کے انفصال ہی سے عہد جدید کا آغاز ہوتا ہے کیونکہ  
 لوگوں کو یہ خیال ہونے لگا کہ جو چیز عقل ناطق کے نزدیک صحیح ہے وہ دینیات  
 میں صحیح نہیں۔

درسیت کی یہ نمایاں خصوصیت ہے۔ یہ فلسفہ اور دینیات کو متصل  
 کرتی ہے اور عقل و ایمان میں جہالت تک ایک دوسرے کے حریف سمجھے جاتے تھے  
 صلح کرواتی ہے۔ مدرسیت کا بانی اسکولس ارجنا ہے اور اُس کے ممتاز نمائندے  
 سینٹ اسلم، ابی لارڈ، سینٹ تھامس، اور ڈیٹس اسکولس گزرے ہیں۔  
 مدرسیت کی تاریخ کے دو عہد ہیں پہلا فلاطونی دوسرا ارسطائیسی یا شافی۔  
 مدرسیت پر ابتدا میں فلاطونیت کا اثر پڑا لیکن تیرھویں صدی سے ارسطو  
 کے نظریات مقبول ہونے لگے۔

در۔ فلسفہ کا چوتھا عظیم الشان دور فلسفہ جدید کا دور ہے۔ یہ دور





اور انسان کا ذہن ابھی تک اعتقاد کی حکومت کے تابع تھا۔ خیالات کا رخ پھر کلیسا یا دوسری فلسفہ کی طرف بدل گیا تھا۔

قرونِ متوسطہ کے ابتدائی حصہ میں جو حالات پائے جاتے تھے اور جنہوں نے قدما کے حاصل کردہ علم پر تاریکی کا پردہ ڈال رکھا تھا ان میں سرعت کے ساتھ تبدیلی ہونے لگی۔ عظیم الشان واقعات کے انکشاف سے تجارت، سیاست، اور سیاسیات کے جدید تصورات سے فضا متاثر ہو رہی تھی۔ ذہن انسانی کی افق میں دن بدین وسعت پیدا ہو رہی تھی۔ انسان یہ محسوس کرنے لگا تھا کہ اُس کے عقب میں عظیم الشان تاریخ موجود ہے جس سے وہ بہت کچھ سبق حاصل کر سکتا ہے۔ قرونِ متوسطہ کی روایات اور اُس کی خشک مدرسیت سے اُٹنا بھا کر اور کلیسا کے قیود سے جو انسان کو آزاد خیالی سے باز رکھتے تھے بیزار ہو کر انسانی ذہن یونانی تہذیب و فلسفہ کی طرف متوجہ ہوا۔ اُس وقت بھی اسکندریہ کے مستشرقین اور قرونِ وسطیٰ کے علماء ہی تھے جو یونانی فلسفہ سیکھنے کی کوشش کرتے تھے۔ اسی عہد میں قدیم نظاماتِ فلسفہ کی تجدید ہونے لگی۔ فلاطونیت نے جو اسکندریہ میں بالکل مٹ چکی تھی اب اطالیہ میں دوبارہ جنم لیا۔

۹۔ قدیم علوم و فنون کی تلاش اور نشاۃِ جدیدہ کے دوش بدوش (اصلاح) بھی اپنا کام انجام دے رہی تھی۔ تہذیب کی اس جدید نثر نے جو سببِ تظلم سے نکل کر اطالیہ سے ہوتے ہوئے تمام یورپ کو سیراب کر دیا تھا اب مغربی علوم کا رخ ہی بدل لیا۔ یہ صرف علوم کی تجدید اور قدما کے معلومات کی بازیابی نہ تھی بلکہ ان جذبات اور ملکات کی نئی زندگی تھی جو مدت سے پوشیدہ تھے۔ انسان کو حیات اور عالم کے متعلق ایک نیا شعور ہونے لگا اور وہ ان مسائل پر غور و فکر کرنے لگا جن کو حیات اور

عالم ایک سوچنے والے ذہن کے آگے حل کرنے کے لئے پیش کرتے ہیں اور ذہن کی اُس قوت سے بھی آگاہ ہو گیا جو ان مسائل پر غور و تأمل کرتی اور اسرافرت کی تحقیق کرتی ہے۔

برک ہارڈٹ کتا ہے کہ قرون وسطیٰ میں شعور انسانی کے باطنی اور خارجی پہلوؤں پر خواب یا نیم بیداری کا ایک پردہ پڑا ہوا تھا اس پردہ کی ساخت اعتقاد، التباس اور طفلانہ قیاسات سے ہوئی تھی انسان کو اپنی ذات کا حرف اس قدر شعور تھا کہ وہ کسی قبیلہ، خاندان، یا جماعت کا رکن ہے۔ نشاۃِ جدیدہ کے زمانہ میں یہ پردہ چاک کر دیا گیا۔ مملکت اور نیز دنیاوی امور پر خارجی نقطہ نظر سے بحث کرنا ممکن ہو گیا۔ انسان کے باطنی پہلو پر بھی مساوی درجہ کا زور دیا گیا اور انسان کو بشعور ہو گیا کہ وہ ایک روحانی ہستی ہے۔ انفرادیت اور اقتدار کلیسیا کی مخالفت اس زمانہ کی نمایاں خصوصیت ہے۔ اس وقت سے عمومیت کا آغاز ہوتا ہے نشاۃِ جدیدہ نے قرون وسطیٰ کی تہذیب اور خیالات کی مخالفت کی فطرت انسانی کی قدر و معنوم کو واضح کیا اور دنیاوی زندگی کی اہمیت پر بھی زور دیا۔ اسی لئے ایسے علماء کو جو قدیم ادب اور تہذیب کے مطابق میں منہمک رہتے تھے اناسٹین اور ان کے نظریات کو اناستیت کہتے ہیں۔ اناسٹین کا درخشاں کارنامہ یہ تھا کہ انھوں نے انفرادیت کو ترقی دی اور اس بات پر زور دیا کہ انسان کو بذاتِ خود سوچنا چاہیے یہ ایسا ذہنی وظیفہ تھا جو ذہنی غلامی کے زمانہ میں فراموش کر دیا گیا تھا۔ کچھ زمانہ پہلے اطالوی دماغوں نے بھی اس کی کوشش کی تھی۔ اس احساس و معرفت کی پہلی شعاعیں نشاۃِ جدیدہ کے آسمان پر نمودار ہوئیں اور اپنی پوری آب و تاب

کے ساتھ قاموسین کے زمانہ میں پھیلنے لگیں۔

ونڈل بینیہ کہتا ہے کہ نشاۃِ جدیدہ کے زمانہ میں فلسفہ کی اجتماعی خصوصیت باقی نہ رہی اُس کا اعلیٰ ترین کارنامہ یہ ہے کہ اُس نے افراد میں آزادی عمل کی روح پھونک دی۔ انفرادی آزادی کے میلان اور انفرادیت کی ترقی کو جو نشاۃِ جدیدہ کے اعلیٰ کارناموں میں سے ہے تحریکِ اصلاح سے بڑی نقویتِ حامل ہوئی۔ عہدِ اصلاح میں انفرادی رائے کا حق اور ذہن کو اُن قیود سے آزاد کرنے کا خیال پیدا ہو گیا جو کلیسا کی طرف سے عاید کئے گئے تھے۔ تحریکِ اصلاح کی کوششیں یہ تھیں کہ کلیسا کے اقتدار کے خلاف بغاوت کی جائے اور انفرادی رائے کا حقِ حامل کیا جائے۔ یہ ایک آزاد کرنے والی قوت تھی جس نے نہ صرف اُس زمانہ کی روح کو کلیسا کی غلامی سے چھڑایا بلکہ فلسفہ کو بھی دینیات کی گرفت سے بچا کر ایک منفصل اور مستقل علم کی حیثیت بخشی۔ یہ دونوں تحریکیں یعنی نشاۃِ جدیدہ اور اصلاح متحد ہو کر ایک تیسرے اہم عنصر کو وجود میں لانے کا باعث ہوئیں۔ یہ ایسا نقطہ انقلاب تھا جہاں قرونِ متوسط کا فلسفہ جدید فلسفہ میں مُبدل ہو گیا۔ یہیں سے علومِ طبیعی کا نشو و نما شروع ہوا۔ فلسفہ نے علومِ طبیعی کی رہنمائی میں آزادی حاصل کرنے کی کوششیں دینیات کے دوش بدوش جب فلسفہ کو ایک مستقل علم کی حیثیت حاصل ہوتی گئی تو اُس کا مخصوص وظیفہ فطرت کا مطالعہ قرار پایا۔ نشاۃِ جدیدہ کے زمانہ میں فلسفہ کی تمام اصناف اسی مقصد کو حاصل کرنے میں متفق تھیں۔ اُس زمانہ کا منہجِ نظر بس یہی تھا کہ فلسفہ کو علمِ طبیعی بنے اچاہئے۔

۱۰۔ نشاۃِ جدیدہ اور تحریکِ اصلاح کے بعد سے فلسفہ جدید کا آغاز ہوتا ہے

غور و تامل کا میلان ایک طویل بے علمی کی غیند سے بیدار ہو کر سب سے پہلے فریب اور اس کے قائم کردہ اداروں کو دقیقہ نظری اور اندامی تنقید کے تابع کرنے لگتا ہے۔ قدیم و جدید افکار و تصورات کا تقاضا ہر ایک انقلاب انگیز عہد کی امتیازی خصوصیت ہے۔ اس وقت عہد ماضی سے بے اطمینانی شروع ہو جاتی ہے اور فریب و القباس سے گریز کرنے کی خواہش پیدا ہونے لگتی ہے عقل میں جب اعلیٰ درجہ کی خود اعتمادی اور ایک انقلاب انگیز قوت پیدا ہو گئی تو اُس نے اعتقاد کی زنجیروں سے آزادی حاصل کر لی اور اُس ٹھلک نیند سے بیدار ہو کر جو اُس پر مذہبی اعتقادات کے اثر سے طاری ہو گئی تھی۔ زندگی کی ایک نئی منزل میں داخل ہوئی پھر بھی ماضی سے اُس کے تعلقات بالکل منقطع نہ ہوئے تھے۔ جدید نظامات فکر میں قدیم تصورات اُتھال کئے گئے نئی تعمیر کے لئے قدیم نمونوں سے کام لیا گیا۔ قرونِ متوسطہ کے فلسفہ پر مذہبی رنگ نمایاں طور پر چڑھا ہوا تھا۔ ماورائی مباحث جیسے حیات بعد الموت وغیرہ فلسفیانہ تحقیقات کے مراکز تھے۔ لیکن جن اسباب کا ذکر اوپر کیا گیا ہے اُن کی وجہ سے انقلاب اور بغاوت کا دور دورہ شروع ہو گیا موجودہ نظامات کے خلاف ایک زبردست جنگ شروع ہو گئی۔ بے اطمینانی نے اُن قدیم اور فرسودہ نظریات کی بیخ کنی کر دی جو اُس وقت رائج تھے۔ ہر قسم کی سند و اقتدار کے خلاف اعلانِ جنگ کر دیا گیا اور آزادی خیالی کا علم بلند ہو گیا۔ لوگوں میں یہ خیال پیدا ہو گیا کہ نہ تو وہ بات صحیح ہے جس کو صدیوں سے صحیح سمجھتے آئے ہیں اور نہ وہ جس کو دوسروں نے بیان کیا ہے خواہ وہ ارسطو ہو یا تھامس اکوئینس بلکہ صرف وہی بات صحیح ہو سکتی ہے جو ہماری سمجھ میں اور عامی قوت کے ساتھ آ سکے۔ فکر کی آزادی اور کلیسا کی زنجیرِ غلامی

سے رہائی اس عہد کی نمایاں خصوصیت ہے اس زمانہ میں مدرسیت کے خشک نظریات کی بیخ کنی کر دی گئی۔ قرونِ متوسطہ کا فلسفہ متروک ہو گیا، ایسے مناظرے جو اورائی مضامین سے متعلق تھے ترک کر دیے گئے۔ ہم اُدھر کہہ آئے ہیں کہ فلسفہ جدید میں جو نشاۃِ جدیدہ کے زمانہ سے شروع ہوتا ہے فطرت کے میلانات پائے جاتے ہیں۔ یونانی تہذیب کے زیر اثر جدید فلسفہ جیسا کہ خود یونان میں واقع ہوا تھا فطرت اور علمِ طبعی کی طرف رجوع ہو گیا۔ قدیم یونانی فلسفہ کی اشاعت کا نتیجہ کے متعلق جدید علم حاصل کر بیجا محرک بن گئی فلسفہ جدید میں نہ صرف فطرت بلکہ انفرادیت کے بھی میلانات پائے جاتے ہیں۔ اُس کی ایک امتیازی خصوصیت افراد کی عقل کو متاثر کرنا اور اُن کو اعتقاد کی غلامی سے آزاد کرنا ہے۔ جدید فلسفہ نے یہ خیال پیدا کر دیا کہ انسان کو قطع نظر خارجی اقتدار کے ہر ایک شے کی تحقیق و تدقیق کا تحقیق حاصل ہے۔ مختصر یہ کہ انفرادی عقل ہی آخری عدالت و معیار قرار پائی عقل کی قوت پر اعتماد رکھنے سے یہ سمجھا گیا کہ کائنات کے تمام سے حل ہو سکتے ہیں اور انتہائی اسرار کا انکشاف ہو سکتا ہے۔

۱۱۔ وہی برہمان جو ہر ایک شے کو عقل کی کسوٹی پر جانچتا تھا بتدریج انسان کو خود عقل کی تحقیق و تدقیق کی طرف لے گیا۔ نہ صرف عالمِ مادی بلکہ خود نفس بھی مشاہد اور امتحان کے تابع کیا گیا۔ یونان کی طرح عہدِ حاضر میں بھی کونیاتی دور کے پہلو بہ پہلو ایک ایسا دور پایا جاتا ہے جس کی نوعیت انسانی ہے، تحقیقات کا رخ علمِ انسانی کے ماحذ کی طرف پھر گیا اور خیالات کی روانہ نفسیات کی طرف پلٹ گئی۔ علم اور قوت کا ماحذ کیا ہے؟ عقل ہے یا تجربہ؟ یہی سوال ہے

جس کو جان لاک نے اٹھایا تھا۔ لاک کے نزدیک مبداء علم عقل نہیں بلکہ تجربہ ہے۔ ہر حال تجربیت یا یہ نظریہ کہ علم تجربہ سے ماخوذ ہے برطانیہ میں مروج ہے عقلیت یا یہ نظریہ کہ وقوف کا مبداء عقل ہے تمام یورپ میں تسلیم کیا جاتا ہے۔ ڈیکارٹ سے لیکر کانت تک جن تین بڑی قوموں نے فلسفیانہ تحقیقات میں حصہ لیا ہے انکی ذہنی خصوصیات کا موازنہ کرتے ہوئے فلیکن برگ تھا جو کہ ایک فرانسیسی کارجمان باریک بینی ایک انگریز کا وضاحت اور سادگی، اور ایک جرمن کا فکر اور دقیق النظری کی طرف ہوتا ہے۔ فرانس میں ریاضیاتی انگلستان میں علمی اور جرمنی میں فلسفیانہ مفکرین پائے جاتے ہیں۔ انگریز تباہیت فرانسہ جیسی حقیقت اور جرمنی تصورات کے علم بردار ہیں۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ فلسفہ جدید کا نشو و نما اسی طرح ہوا جس طرح کہ قدیم یونانی فلسفہ کا ہوا تھا۔ یونانی فلسفہ اپنے عدلیہ نوعیت میں فطرت پر مشتمل تھا بعد میں اُس کی نظر انسان اور اُس کی باطنی زندگی کی طرف پلٹ گئی یعنی فلسفہ یونا ابتدا میں کونیاتی تھا بعد میں انسانیاتی بن گیا اور سوطائیت کی تحریک سے تدریج ارتبابیت تک پہنچ گیا۔ فلسفہ جدید کا بھی یہی حال ہے۔ یہ ابتدا میں بالکل فطرت پر مبنی تھا لیکن ہائینڈ، جرمنی اور فرانس میں آکر اس کی نوعیت انسانیاتی ہو گئی اور انگلستان پہنچ کر اُس نے نظریہ علم کی صورت حاصل کر لی اور یہاں یہ بالآخر تشکیک پر ختم ہوا۔ جس طرح کہ سوطائیوں کی تشکیک نے سقراطی اصلاح اور افلاطون کے نظام تصورات کے لئے راستہ صاف کر دیا تھا اُسی طرح میٹم کی تشکیک نے کانت کے فلسفہ کے لئے راستہ صاف کر دیا اسی سے بعد میں جرمنی

تصویریت پیدا ہوئی۔

کانٹ نے تجربیت اور عقلیت میں جو دو متوازی خطوط چل رہی تھیں اور تناقضات میں مبتلا تھیں صلح کرائی۔ اس نے عقل اور تجربہ کو اپنے اپنے دائرے میں محدود کیا اور یہ بتلایا کہ علم میں ان دونوں کا کس قدر حصہ ہے اور ان میں کیا کیا تناقضات پائے جاتے ہیں عقلیئن اور تجربیئن امکانِ علم کا سوال اٹھائے بغیر ماخذِ علم پر بحث کر چکے تھے اور یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ ذہن انسانی عقلِ اشیا کی قابلیت رکھتا ہے۔ کانٹ نے اپنی تحقیقات کا رخ خود علم کی طرف پھیر دیا اسی نے امکانِ علم کا سوال اٹھایا اور خود عقل کو تحقیق و تفتیش کے تابع کر دیا۔ کانٹ ہی نے علم کے ماخذ و وسعت اس کے مبداء و حدود کی تحقیق کی کوئی شخص علم کے مبداء و شرائط کی تحقیق کے بعد ہی اس کی وسعت و حدود کی تحقیق کر سکتا ہے۔ یہی انقلاب ہے جو کانٹ نے فلسفہ جدید میں پیدا کیا۔ کانٹ کا نظریہ عقل ہی جتنے، شلنگ، اور ہیکل کی تصویریت کا ماخذ ہے۔ علومِ طبعی کی جدید ترقیوں نے کانٹ سے ورثہ میں اور نیز جرمنی تصویریت میں نئے نئے مسائل کا اضافہ کیا جرمنی تصویریت کا تعلق صرف تجربہ کے روحانی حصہ سے اس وقت تک قائم رہا جب تک کہ انگلستان میں تاریخِ انسانیتِ فطریت خارجی اور علومِ طبعی پر توجہ منقطع نہ ہوئی تھی۔ اس جدید علمی عہد کا اہم ترین کارنامہ نظریہ آرتھر ہے جو اس وقت عام توجہ کو اپنی طرف کھینچ رہا ہے۔

# حصہ دوم

## مسائل و مذاہب فلسفہ

### دسواں باب

### تمہید

۱۔ وہ سوالات جن کی تحقیق میں فلسفہ مشغول رہتا ہے اور وہ مسائل جن کو حل کرنے کی یہ کوشش کرتا ہے کثیر التعداد ہیں۔ یہ اُن تمام اُمور پر حاوی ہے جن میں انسان کے لئے خالص علمی یا عملی دلچسپی ہوتی ہے۔ ہم اختصار کے ساتھ اُن کی تقسیم ان تین سوالات میں کرتے ہیں۔ کیا؟ کس طرح؟ اور کیوں؟

کیا موجود ہے اور وہ کس طرح موجود ہے؟ یہ ایسا سُمعہ ہے جس کو حل کرنے کی مابعد الطبیعیات کوشش کرتی ہے۔ ہم وجودِ اشیاء کے متعلق کیا جانتے ہیں اور اشیاء کو جاننے کے کیا طریقے ہیں؟ یہ ایسے سوالات ہیں جن سے فلسفہ علم کو تعلق ہے۔ ہم کو کس طرح عمل کرنا چاہئے؟ یہ سوال اخلاقیات سے متعلق ہے۔ ان کے جتنے بھی جوابات دئے گئے ہیں اُن سے کئی ایک مذاہب و نظاماتِ فلسفہ وجود میں آئے۔ ہر ایک شخص اور ہر ایک مُفکر نے اپنی سمجھ یا ریت یا یہ کہو کہ اپنے ماحول و تربیت کے مطابق انکا جواب دیا ہے۔ فتنے نے بہت



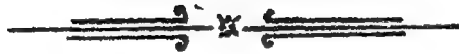
یہ کہتا ہے کہ انسان جس فلسفہ کو پسند کرتا ہے اُس کا انحصار اس پر ہے کہ خود وہ انسان کیسا ہے۔

فہم انسانی خواہ کتنا ہی جامع ہو پھر بھی محدود ہے وہ ان سوالات کا کوئی مکمل جواب نہیں دے سکتا اسی لئے تاریخ فلسفہ میں مختلف نظامات پائے جاتے ہیں نہ صرف ایک ہی سوال کے جوابات اور طریقوں میں اختلاف ہوتا ہے بلکہ وہ موضوع بحث بھی جس کے لئے فلاسفہ نے اپنی قوتِ تحلیل اور دقیق النظری کو وقف کر دیا ہے ہمیشہ یکساں نہیں رہتا۔ اس لئے ہم تمام فلسفیانہ مسائل کی تین مجموعوں میں تقسیم کرتے ہیں۔

۱۔ ما بعد الطبعیاتی یا وجودیاتی مسائل۔

۲۔ اخلاقیاتی مسائل۔

۳۔ علمیاتی مسائل۔



## گیارہواں باب مابعد الطبیعیاتی مسائل

ما بعد الصیغی سائنس

۱۔ آئی سس (ISIS) کے ایک مندر میں ایک ہرم پر یہ الفاظ کندہ ہیں "ہر وہ چیز میں جو حقیقی ہے، اور جو ہوگی۔ اور کوئی فانی ہستی اس نقاب کے تحت نیکی جو میری بقائے دوام کو چھپائے ہوئے ہے۔" جدید سائنس کا دعویٰ ہے کہ اس نے حقیقت کو بے نقاب کر دیا ہے اور "ادہ وقت" ہی ہر وہ چیز جو حقیقی اور ہوگی۔ یہاں اس بحث کا موقع نہیں کہ اس میں کس حد تک حدت ہر ہم کچھ بیان کرنا چاہتے ہیں وہ بس یہی کہ زمین انسانی و کامیابی یا ناکامی اس نقاب کو اٹھنے کی حتی الوسع کوشش کی اور اس راہ پر بستہ کو کھینچا جا رہا جس پر زبردست پرے بیٹھے ہیں۔ انسان مسائل کو حل کر کے کیلئے پیدا نہیں ہوا بلکہ یہ تلاش کرنے کیلئے مسئلہ کہاں اور کیسے پیدا ہوتا ہے۔

زمین انسانی نے معجزہ کائنات کا مختلف طریقوں سے مطالعہ کیا اور مختلف طریقوں سے اس کی  
 توجیہ بھی کی ان سوالات میں حجب کے جواب کی انسان کو تلاش ہی جیسے کیا ہے وہیں کیا جاتا  
 ہوں؟ مجھ کو کس طرح عمل کرنا چاہیے؟ پہلا اربعہ الطبیعیاتی سوال کیا ہوئی کیا موجودہ خاص طور پر  
 انسانی تجسس کو اگسا تا رہی فلاسفہ مختلف زبانوں میں اس کو جتنے بھی جوابات دئے ہیں ان میں  
 اس کثرت کا اختلاف کیونکر ایک ایک بعد الطبیعیاتی مذاہب جو دیں گئے مگر ہم کسی علمی اور علمی آدمی  
 سے یہ سوال کریں کہ کیا موجود ہے تو وہ بلا تا ئل جواب دے گا کہ وہ تمام چیزیں جن کو میں نے کر دہمیش  
 دیکھا ہوں وہ ہیشمار ایسا جن کو میں دیکھ سکتا ہوں اور چھو سکتا ہوں آسمان زمین، آسمان و  
 آسمان آسمان اور آسمان سے چرند پرند وغیرہ پھر بھی ان تمام چیزوں میں کچھ نہ کچھ اختلاف ضرور

پایا جاتا ہے بعض چیزیں ایسی ہیں جو حرکت کرتی، چلتی، نیگتی یا اڑتی ہیں، اور بعض حرکت  
ہوتی ہیں۔ اول الذکر جاندار اور دوسری بے جان ہیں۔ جاندار چیزوں سے جب اُن کو  
موت کا سرواٹھ چھو لیتا ہے حرکت کی علامتیں زائل ہو جاتی ہیں اور وہ جس ہوجاتی  
ہیں۔ یہ اعضا، دیکھو فان الخیز طاقت، یہ آتش جذبات رکھنے والی زندگی ہم کو کہاں سے حال میں  
یہ محض خاک اور سایہ ہیں کچھ عرصہ پہلے یہ موجود نہ تھے اور کچھ عرصہ بعد یہ موجود نہ ہونگے یہاں تک کہ  
اُن کی خاک کا بھی تہ نہ چلیگا۔ لیکن ہم یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ آخر وہ کیا چیز ہے  
جو ان تغیرات کو پیدا کرتی ہے۔

اے بھائی! جاگ! تو اس طرح اس سبز دزار پر کیوں پڑا ہے؟ یہ سونے کا وقت  
نہیں۔ اس قدر زرد کیوں پڑ گیا؟  
تجھ کو ہو کیا گیا ہے۔ آج جتنے تجھ میں زندگی جلوہ گر تھی..... وہ مرنے لگا  
کیا سکوت موت ہے؟

یہی الفاظ تھے جن کو پیرن فی قابیل کی زبان سے اُس وقت ادا کروایا ہے جبکہ وہ قابیل  
کو مرتے دیکھتا ہے۔ ایسے الفاظ اب تک بار بار دہرائے گئے ہیں۔ بالآخر ذہن انسانی اس نتیجہ پر پہنچا  
کہ کوئی غیر مادی ہستی جس کو ہم وجدانی طور پر محسوس تو کرتے ہیں لیکن دیکھ نہیں سکتے یا کوئی غیر مادی  
ذات تمام ذی حیات اشیاء میں جلوہ گر ہو۔ اسی ہستی کو روح کہتے ہیں یہی روح جو حادی حیات اشیاء کو زندہ  
اور حرکت بخشی ہے اور جب ان میں سے کچھ جاتی ہے تو یہ بے حرکت اور بے جان ہو جاتی ہیں روح کا  
اعتقاد تمام انسانوں میں تسلیم کر لیا گیا ہے اور علم اس قدر تو ثابت کر دیا ہے کہ کوئی ایسی زبان نہیں جس میں  
یہ لفظ پایا نہ جاتا ہو۔ انسان نے فلسفہ کے آغاز سے بہت پہلے مادہ اور روح میں امتیاز قائم  
کر لیا تھا۔ مادہ فانی اور روح غیر فانی ہے۔

فلاسفہ نے ایسے مبہم تصورات سے مطمئن ہو کر اس بنیادی اصل کو دریافت کرنے کی کوشش کی جو ہر ایک ہستی کے عقب میں موجود ہے اور جس سے تمام چیزیں مور پذیر ہوتی ہیں کسی نے کہا کہ ”سوائے روح کے کوئی چیز موجود نہیں اور مادہ مادہ ہے“ اس نظریہ کو روحیت کہتے ہیں کسی اور نے کہا کہ ”نہیں صرف مادہ ہی موجود ہے۔ حیات اور حرکت ایسا وظیفہ ہے جو مادہ کے مائیکرو میں داخل ہے اور اسی مادہ کے انتشار کے ساتھ جس سے یہ وابستہ ہیں فنا ہو جاتی ہیں“ اس نظریہ کو مادیت کہتے ہیں۔ بعضوں کا خیال ہے کہ مادہ و روح دو اصول ہیں جو ایک دوسرے سے متحد ہیں۔ یہ نظریہ ثنویت کے نام سے موسوم ہے نظریہ ثنویت کے بالمقابل ایک اور نظریہ ہے جس کا یہ دعویٰ ہے کہ اصل صرف ایک ہی ہے اس کو وحدت کہتے ہیں۔

## مادیت و روحیت

۲۔ پاپائے روما کے ایک کمرہ میں رائل کی نقاشی کی ایک یادگار اب تک باقی ہے جو ”مادہ“ کے نام سے مشہور ہے۔ ارسطو اور افلاطون اسکے مرکزی قصا ویر میں جن کے گرد و پیش بہت سے تلامذہ اور پیرو جمع ہیں۔ افلاطون اپنی انگلی سے آسمان کی طرف اشارہ کر رہا ہے لیکن ارسطو اس کی تقریر خاموشی سے سن رہا ہے اور اس کا دامن ہاتھ زمین کی طرف پھیلا ہوا ہے۔ یہ مثالی نقاشی نہ صرف مائیکرو فکر انسانی کی تاریخ اور ہر زمانہ کے مادی و روحی نظریات کو بھی پیش کرتی ہے جو اب تک برسرِ پیکار ہیں۔ روحیہ آسمان کی طرف اشارہ

## مادیت

۳۔ مادیت نام ہے اُس نظریہ کا جو کثرتِ مظاہر کی ایک اہل کے تحت توجیہ کرنے کی کوشش کرتا ہے اور عالم کو ایک وحدت میں منسلک کرنا چاہتا ہے اور یہ دعویٰ کرتا ہے کہ مادہ ہر ایک شے کی اہل یا بنیاد ہے۔ یہ روح کے ایسے مستقل وجود سے انکار کرتی ہے جو مادہ سے اُسی طرح مستقل یا منفصل ہو سکتی ہے جس طرح گھوڑے گاڑی سے باندھے یا علمہ کے جاسکتے ہیں۔ مولنات کتا ہے کہ اب وہ دن باقی نہیں رہے جبکہ روح کا جو مادہ سے علمہ تسلیم کیا جاتا تھا "ثنویت کا یہ دعویٰ ہے کہ انتہائی مظاہر ایک نہیں بلکہ روح و مادہ دونوں کے بالمتقابل رویت صرف روح کو انتہائی مظاہر تسلیم کرتی ہے۔ مگر مادیت کا یہ دعویٰ ہے کہ مادہ کے سوا کوئی اور چیز موجود ہی نہیں جس شے کو ہم نفس کہتے ہیں وہ محض ایک صورت ہے جس کو ہمیشہ بدلنے اور تیسرا بننے والا مادہ اختیار کر لیتا ہے۔ مادہ کو ایک ایسا بے حرکت اور بے جان ڈھیر سمجھنا چاہیے جس پر کوئی روحی قوت مسلط ہے اور اُس میں جان ڈالتی ہے۔ قوتِ مادہ کے مابین خمیر میں داخل ہے اور یہ اپنے آپ کو ہمیشہ تغیرات میں ظاہر کرتی ہے حیات اور فکر ایسی خلقی صفات ہیں جو کثرتِ مادہ کی پیچیدہ ترکیب سے پیدا ہوتی ہیں۔ ایک جدید مادہ مولنات کتا ہے کہ یہ خیال بالکل مہمل ہے کہ مادہ سے علمہ ایک ایسی قوت یا روح موجود ہے جو اُس پر قدرت

کمال رکھتی اور اُس کو حرکت دیتی ہے۔ مادہ کے متقابل کسی روح مطلق یا مادہ سے علمِ ہر کسی خلاق ہستی کا اعتقاد ایک بے معنی سی چیز ہے۔

تمام نفسی مظاہر بھی ہمارے ایک عضوی دماغ کے وظائف کے سوا اور کچھ نہیں۔ افکار، ارادے، اور وجدانات اسی کی قوت اور عمل، مقدار اور ساخت پر مبنی ہیں۔ نفسیات دماغ کی عضویات ہے۔ مگر مادہ ہی کی ایک حرکت ہے جو مادہ کے ساتھ معدوم ہو جاتی ہے۔ اعمالِ ذہنی اُس قوتِ حیات کے حیرت انگیز مظاہر ہیں جو مادہ دماغ کی عجیب و غریب ساخت سے پیدا ہوتے ہیں وہی قوت جو مسد کے ذریعے سے غذا کو ہضم کرتی ہے دماغ کے ذریعے سے فکر کرتی ہے جسم سے علمِ ہر اور مادی عضو سے جداگانہ کسی انفرادی روح کا تصور فلاسفہ کی محض لفاظی ہے جس کی کوئی علمی قیمت نہیں۔ مختصر یہ کہ ہر ایک شے یا مادہ ہے یا مادہ کا مظہر۔ مادہ غیر محدود اور غیر فانی ہے اور اُس کے قوانین غیر متغیر اورابدی ہیں۔ اُس کو نہ تو خدا نے پیدا کیا ہے نہ انسان نے یہ ہمیشہ سے غیر متغیر اور غیر فانی رہا ہے۔ اور ہمیشہ رہے گا۔ کوئی شے تھی کہ ایک سالہ یا ایک کسٹرو تک فنا نہیں ہوتا۔ یہ صرف اپنی صورت بدلتا رہتا ہے۔

روح، فکر، حیات، اور ضمیر مادہ ہی کی پیداوار ہیں یا مادہ کے ہر سالہ میں پوشیدہ ہیں اور اپنے آپ کو سالمات کے پیچیدہ مظاہر میں آشکارا کرتے ہیں۔ اعضا، کے مادی شرائط جیسے پیچیدہ ہونگے اُن کے وظائف اور اُن وظائف کے نتائج بھی اُسی قدر پیچیدہ ہونگے جن اعضا کی ساخت لطیف اور عجیب و غریب طور پر ہوئی ہے اُن میں سے ایک دماغ بھی ہے جس کا وظیفہ فکر ہے۔ مادہ کوئی

ایسی بے حرکت اور ٹھوس شے نہیں ہے جو ذاتی حرکت سے محروم اور کسی دوسری قوت کی مدد کے بغیر حیات، نفس اور شعور کے مظاہر کو پیدا کرنے کے ناقابل ہو۔ مادہ ہمیشہ محسوس اور مرئی نہیں ہوتا۔ وہ ایسے بیشمار کمکرات پر مشتمل ہے جو غیر مرئی اور غیر مرتب حالت میں پائے جاتے ہیں۔ ان کمکرات کی متناسب حرکت کی وجہ سے مادہ بے شمار صورتیں اختیار کر لیتا ہے، انہی سے بے شمار حوادث و مظاہر جیسے سختی، نرمی، رنگ، حرکت، امتداد، اور حجم وغیرہ ظہور پذیر ہوتے ہیں اور یہ سب مادہ ہی کی فعلیت کا نتیجہ ہیں حیات اور فکر کا ایک ہی قسم کے مظاہر سے تعلق ہے تاہم وہ بذات خود مادہ نہیں ہیں بوشنر اپنی کتاب "مادیت پر آخری بحث" میں کہتا ہے کہ "حیات و فکر وہی نہیں ہیں جو مادہ ہے بلکہ وہ ہیں جو پیدا کرتا ہے" مادہ جو چھوٹے چھوٹے لائق نامی ذرات (کمکرات) پر مشتمل ہے فضا میں مساوی طور پر پھیلا ہوا نہیں ہے بلکہ مجموعوں جیسے خابہ، بادلیں، شمس، کوکب اور دیگر اجرام فلکی کی صورت میں پایا جاتا ہے۔ کمکرات کی حرکت اور ان کی ساخت بھی خود مادہ کی طرح مساوی اور یکساں نہیں ہے۔ مادہ کے بعض حصے سریع الحركت میں بعض آہستہ حرکت کرتے ہیں۔ مادہ زمیں کی ٹہنڈ ٹھوس اور مستقل صورت حاصل کرنے سے پہلے مختلف مدارج ارتقار سے گزر چکا ہے۔ انسان نے بھی مختلف مدارج ارتقار طے کئے ہیں جب کہیں دماغ جو ایک آلہ فکر ہے اپنے منتہائے کمال کو پہنچ گیا۔ اسی ارتقار کا نتیجہ جدید تہذیب و تمدن ہے۔

موت کے متعلق بوشنر کہتا ہے کہ "ائمہ فلاسفہ نے موت کو فلسفہ کی

بنیادی علت ٹھہرایا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو عہدِ حاضر کے تجربی فلسفہ نے ایک غریب فلسفیانہ معنی کو حل کر دیا ہے۔ اور منطقی و تجربی دونوں طریقوں سے یہ دکھا دیا ہے کہ موت کا وجود ہی نہیں ہے اور ہستی کا عظیم الشان راز ایک مستمر اور مسلسل تغیر پر مشتمل ہے۔ چھوٹے چھوٹے کیڑوں سے لیکر بڑے بڑے اجرام فلکی تک ہر بات کا ہر ایک ذرہ پانی کا ہر ایک قطرہ، کائنات کی اعلیٰ ترین ہستی۔ انسان اور اس کے افکار سب غیر فانی ہیں۔ صرف وہی صورتیں تغیر پذیر ہیں جن میں ہستی اپنے آپ کو اشکاک کرتی ہے لیکن خود ہستی ابداً غیر فانی اور مستقل رہتی ہے جس وقت ہم مر جاتے ہیں ہماری ہستی مٹ نہیں جاتی بلکہ ہمارا شخصی شعور یا وہ عارضی صورت بدل جاتی ہے جس میں ہماری ہستی نے جو بذاتیت خود ادبی اور غیر فانی ہے اپنے آپ کو کچھ عرصے کے لئے ظاہر کیا تھا۔ ہم عالمِ فطرت میں اپنی نسل اپنی اولاد اور جانستہوں میں اور اپنے افعال و افکار میں زندہ رہتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ہم اُن مادی اور ذہنی کارناموں میں باقی رہتے ہیں جن کو ہم اپنی مختصر سی زندگی میں فطرت اور نوعِ انسان کی بقا کے لئے انجام دیتے ہیں۔“

مادیت اگرچہ وحدیت پر مشتمل ہے لیکن اس میں لازمی طور پر دہریت کے موجدانات پوشیدہ ہیں کیونکہ وہ مادہ کے سوا ہر کسی شے کے وجود سے انکار کرتی ہے۔ ایسی فضا میں جو مادے سے معمور ہے ارواح اور دیوتاؤں کی بے کوئی جگہ نہیں۔ مادیت نہ تو یہ ہوا سے واقف ہے نہ جو پڑے سے نفرت ہذا خود مکمل ہے اس میں کسی فوق الفطرت شے کی ضرورت نہیں ایک مصنف مادہ کا قول ہے کہ اُن نام نہاد فوق الفطرت واقعات کے اخذ منشا نہ فطر



کے غلط طریقہ، انتباس و توہم اور پیشوایانِ مذہب کی فریب کاریاں ہیں۔“

۴۔ مادّی نظریات کی مختلف خصوصیات کا مفصل بیان ایک مختصر سے رسالہ میں ممکن نہیں، البتہ اُن کے ماخذ و نمو کا ایک تاریخی خاکہ پیش کیا جاسکتا ہے۔ لیٹنگ اپنی ”تاریخِ مادّیت“ میں کہتا ہے کہ ”مادّیت اُسی قدر قدیم ہے جس قدر کہ فلسفہ ہے“۔ عالم کا ایک وحدت کے تحت تفعل کرنے اور حواس کی عام غلطیوں سے بچنے کی یہ پہلی فلسفیانہ کوشش ہے۔ مادّیت کا سرِ آغاز فلسفیانہ تخیلات کے آغاز تک لگایا جاسکتا ہے۔ ہندوستانِ قدیم کے بدھ مت میں چین کے مذہبی نظامات میں اور عہدِ ماضی کی نہایت مُتمدنِ قوم یعنی مصریوں میں بھی اس کا پتہ چلتا ہے۔ لیکن منضبط صورت میں سب سے پہلے یونان ہی میں نمودار ہوئی ہے۔ قدیم یونانی فلاسفہ ماڈرن تھے۔ انھوں نے اُس ابتدائی مادّہ کی تحقیق کی جس سے تمام چیزیں وجود میں آتی ہیں۔ مادّی نظریات کو سالیسین جیسے لوسی پلس اور اس کے شاگرد دیمقراطیس نے جس کو ماڈرن کاسٹرک کہنا چاہئے وضاحت کے ساتھ ترقی دی و دیمقراطیس ہی نے جو یونانی کے قابل ترین علمائے طبعیہ میں سے تھا نظریہٴ سالمات کو تشکیل دی اُس کے نزدیک مادّہ ناقصا ہی الصّغیر کثرت سے مرکب ہے جن کے اُتھلا و انفصال سے اجسام وجود میں آتے ہیں۔ سالمات میں حرکت بالطبع موجود ہے یہ اُن کو کسی دوسری قوت سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ اُن کے مابینہ خمیر میں داخل ہے۔ ایستور نے بھی جو مادّہ کو ایک عالم گیر محل جو سری سمجھتا تھا دیمقراطیس کے نظریات کو اختیار کیا۔ اُس کے نزدیک روح، نفس، فکر و

مادہ ہی کے عوارض ہیں۔ ایمنفور کے پیروں میں لو کری شی یس کا بھی شمار کیا جاتا ہے۔ یہ ایک مشہور رومی مُصنّف، شاعر اور فلسفی تھا۔ اُس نے اپنے خیالات کو ایک نظم میں جو مہمیتِ اشیاء کے نام سے موسوم ہے ظاہر کیا ہے۔ بقول لینگ کے یہی وہ نظم ہے جس نے جدید خیالات کو ایمنفوری نظریات سے متاثر کیا۔ قرونِ متوسط میں کورانہ اعتقاد انسان کی روح پر تسلط ہو گیا تھا۔ مادیت اس زمانہ میں مسیحی ثنویت یعنی مادہ و روح کے نظریہ کا مقابلہ نہ کر سکی، فرانسیسی گنڈی اور اطالوی رد و توجیسے لوگوں کی آوازیں کہیں کہیں سنائی دیں، لیکن بہت جلد خاموش کر دی گئیں، برہنہ اور فروری سن ۱۸۷۹ء کو دور میں ندر آتش کر دیا گیا۔ عبد حاضر میں مادیت کی تجدید انگلستان میں تھا اسن باس نے کی۔ اُس کے نزدیک کائنات کے تمام مظاہر حرکت کی پیدوار ہیں۔ وہ غیر مادی روح کا قائل ہی نہ تھا۔ روح سے وہ مادی اجسام کی ایسی لطیف کیفیت مراد لیتا تھا جو ہمارے حسی اور اک سے بالاتر ہے۔

مادیت انگلستان سے فرانس پہنچی یہاں لامیٹری اور برن ہال بیچ نے اُس پر بے باکی سے بحث کی، جرمنی میں نقو ریت کا جوسلاب ائمڈ آیا تھا (یعنی فٹے، شنگ اور میگل کے نظامات) وہ مادیت کو ہالے گیا۔ علوم طبعی کی تجدید نے مادیت میں ایک نیا جوش پیدا کر دیا۔ مولشاک ایجابی علوم کی رہنمائی میں گزشتہ صدی کے ایک جدید اور زبردست مادی مسلک کا وکیل اور علم بردار بن گیا۔ وہ اپنی ایک تصنیف ”حیات کا دور رانستہ“ میں یہ اصول متعارف پیش کرتا ہے کہ ”نہ تو مادہ بغیر قوت کے موجود ہے اور نہ قوت

بغیر مادہ کے۔" مولنٹاٹ کا جانشین ایک مشہور طبیعیہ کارل ویگٹ ہوا۔ لڈوگ  
بوشنر بھی مولنٹاٹ سے متاثر ہو کر جدید مادیت کا ایک پرجوش شاح بن گیا  
اس کی ایک خاص تصنیف "قوت اور مادہ" مادیت کی انجیل کے نام سے مشہور ہو کر۔

## روحیت

۵۔ مادیت یا اُس نظریہ کے بالمقابل جو مادہ کو ہر ایک شے حتیٰ کہ حیات  
فکر، حس اور مختلف مظاہر نفسی کا ماخذ ٹھہراتا ہے، ایک اور نظریہ پایا جاتا ہے جس کو  
روحیت کہتے ہیں۔ اُس کی تعبیر اکثر تصورات کی اصطلاح سے کی جاتی ہے جو مادیت  
کے مستحالف ہے۔ یہ اگرچہ کلیتہً غلط نہیں تاہم مبہم ضرور ہے۔ تصورات کا مقابلہ حقیقت  
سے ہوتا ہے اور اسی لحاظ سے نظریہ علم کے تحت اس سے بحث کی جا سکیگی۔ اصطلاح  
کی غلط تحدید سے مادیت کا غلط مفہوم لیا گیا ہے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ نظریہ

۱۔ اس کتاب میں شروع سے آخر تک روحیت کی اصطلاح کو ہم نے اس مابعد الطبیعیاتی نظریہ کے  
مترادف استعمال کیا ہے جو روح یا نفس کے متقل وجود کا دعویٰ کرتا ہے۔ روح، روحیت، روحی یا  
نفسی وغیرہ ایسے الفاظ ہیں جو مادہ، مادیت اور مادی کے بالمقابل استعمال کئے جاتے ہیں۔ اگرچہ انگریزی  
میں روحیت کی اصطلاح بہ نسبت تصورات کے بہت کم مروج ہے لیکن ہمارا مطلب اتنی  
سے زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔ مادیت کے بالمقابل تصورات کی اصطلاح کے استعمال سے  
فہم کی ایٹمی تصورات، شیلنگ کی خارجی تصورات، ہیگل کی تصورات مطلق اور  
کانت کی تصورات ماورائی میں امتیاز کرنا بڑا مشکل ہے۔ چونکہ اس کتاب کے  
پڑھنے والوں کو انجمن سی ہو جائے گی اس لئے ہم نے روحیت کی اصطلاح  
کو ترجیح دیکر مابعد الطبیعیاتی مفہوم میں استعمال کیا ہے تصورات کی اصطلاح کو  
علمیات اور جمالیات میں استعمال کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

انابت کے پست چھانات پیدا کرتا ہے۔ مادیت کی اصطلاح لغت طاعت کو مترادف قرار دی گئی ہے۔ اس لئے مادیت اور روحیت میں امتیاز کر لینا ذہنی ہے۔ اول الذکر نظریہ یہ فرض کرتا ہے کہ تمام اشیاء کی اصل یا بنیاد ایک ایسا شے ہے اور یہ حرکت مادہ ہے جو منطیم اور ارتقاء کے ذریعہ سے حیات اور احساس حال کر لیتا ہے اور تمام اعمال نفسی اسی مادہ کے مظاہر ہیں۔ نظریہ روحیت کا یہ دعویٰ ہے کہ ہستی کی حقیقی ماہیت جو ظاہر کے عقب میں عمل پیرا ہے، بروہی اور غیر ذہنی ہے۔ روحیت کے مختلف نظامات سے بحث کئے بغیر مختصر طور پر یہاں یہ بتلانا کافی ہے کہ روحیت یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ فکر گو کہ دماغ سے تعلق رکھتی ہے لیکن دماغ کی پیداوار ہرگز نہیں ہو سکتی فلسفیانہ نقطہ نظر سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ انکا باہمی تعلق علت و معلول کا نہیں۔ دماغ فکر کا ایک لازمی اکر ہے لیکن وہ کسی طرح سے فکر کو پیدا نہیں کرتا۔ فکر انسانی جس کو اپنی انفرادیت کا شعور اور اپنی شخصیت و اختیار کا احساس ہے نہ تو اندھے اور بے شعور مادہ کی پیداوار ہو سکتی ہے اور نہ مادہ کی پیچیدہ و منضبط حالت کا نتیجہ۔

مادہ نہ سوچ سکتا ہے نہ محسوس کر سکتا ہے بالفاظ دیگر جو چیز سوچی یا محسوس کی جاتی ہے وہ ساتھ ہی ساتھ سوچ سکتی ہے نہ محسوس کر سکتی ہے یعنی جو شے مروض ہے وہ موضوع نہیں بن سکتی۔ اشیاء کی اصل ایک خاص غیر ذہنی قوت ہے یہ ایک شاعر الذات روح ہے جس کو اپنی شخصیت کا بھی احساس ہے۔ اشیاء کی حقیقی ماہیت کا ادراک و تعلق ہم اپنے جو اس سے نہیں بلکہ عقل مجرور سے کر سکتے ہیں اس لئے ایسے جوہر کی ماہیت بھی مجرور و حالی ہونی چاہئے۔

۶۔ تاریخ فکرمیں روحیت، مادیت کے بعد ظہور پذیر ہوئی نفس انسانی کو جو ایسے پراسرار اور نامعلوم کامنڈاشی ہے جو ہماری قوت اور اک سے ماورائے مادیت سے تشقی نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ زندگی کو اسرار و رموز سے محروم کر دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نوع انسانی سائنس سے بدظن ہو کر ہمیشہ مذہب کی طرف لوٹتی رہی ہے۔ مادیت اور روحیت فکر انسانی کی تاریخ میں اب تک اور اب بھی برابر یکساں ہیں اور ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کر رہی ہیں۔ اگلاطون نے بھی روحیت کا ایک نظریہ پیش کیا تھا اُس نے یہ دعویٰ کیا کہ تصورات کا وجود حقیقی ہو اور وہ تمام مظاہر کے مثل یا صورتِ نوعیہ ہیں۔ دور جدیدیوں نے دیکھا کہ رٹ نے روحیت کی تجدید کی لیکن اُس کو درجہ کمال تک پہنچانے والا آئینہ نہ تھا۔ تمام اشیاء کی ایک ہی ہامیت ہے اور وہ روحانی ہے وہی الحقیقت ایک ہے لیکن لامحدود مابعد الطبیعیاتی نقاط یا جہازِ فردہ میں منقسم ہے جو ہر فرد خدا کا آئینہ اور محدود ہے۔ یہ ظاہر یہ دکھائی دیتا ہے کہ طبعی نقاط یا سالمات ناقابلِ تم ہیں۔ مابعد الطبیعیاتی نقاط کا ایک انبار پایا جاتا ہے۔ امتداد کوئی حقیقی شے نہیں بلکہ قوتوں کا اہم عصری وجود ہے۔

اشیاء کی حقیقی ہامیت ایک غیر مادی اصل یعنی قوت ہے جو ہر فرد کو خدا نے پیدا کیا ہے یہ ایسے مراکز قوت ہیں جن میں عقل بھی ودیوت ہے اور جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ پس جو ہر فرد ایک روحی قوت یا فعلیت ہے جو مسلسل تغیر پذیر احوال و مظاہر میں رہنا ہوتی ہے۔ یہ کائنات کا ایک زندہ اور مستمر آئینہ ہے جس میں ایسے غیر محدود ممکنہ تصورات پائے جاتے ہیں جو یہ شعوری سے شعور کی طرف آئے کیونکہ جذبہ وجد کرتے ہیں شعور تصورات و حیات کی ایک تہیہ ہے جو ہر ایک جو ہر فرد میں

سے اہل پڑتی ہے۔ مادہ جو ہر فردہ کا ایک مجموعہ ہے۔ یہاں یہ غیر شعوری حالت میں پڑے ہیں انہی سے بے جان مادہ مرکب ہے۔

موناد (جو ہر فردہ) کی اصطلاح ایک یونانی لفظ موناس سے مشتق ہے جس کے معنی وحدت کے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ لائبنز نے اس اصطلاح کو بروہن کی تصنیف DE MONADE سے لیا ہے۔ کائنات ایک مشین تھی۔ اس میں جو کچھ موجود

ہے وہ توت حیات، روح، فکر، اور خواہش ہے۔ جو ہر فردہ غیر متدی جسیم ایک متحدہ مادہ ہے لیکن اس مادہ کی کیا ماہیت ہے؟ لائبنز کہتا ہے کہ یہ ایک غیر مادی غیر متحد و ناقابل تقسیم اور غیر فانی توت ہے جو ہر فردہ کی تکمیل کے مارج بھی میں مکمل ترین جو ہر فردہ حکمرانی کرتا ہے اور جو ناقص ہے وہ اطاعت قبول کرتا ہے بے جان مادہ غیر مکمل جو ہر فردہ کا ایک مجموعہ ہے جس میں کوئی ٹکڑا جو ہر فردہ نہیں پایا جاتا۔ تاہم یہ بالکل بے جان نہیں کیونکہ ہر ایک جو ہر فردہ ذات خود روح اور جسم جو روح اس کی اصلی ماہیت ہے اور جسم اس کا محسوس منظر ہے۔ لائبنز مادہ کی تصور کی سہی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے لیکن اس سے بھی آگے نکل کر انتہائی روحیت کے نظریہ کو تشکیل دیتا ہے۔ جارج برکلی نے جس کو ناجائز طور پر ایک زبردست انسان دوست لیکن ایک معمولی فلسفی کہا گیا ہے یہ تعلیم دی کہ مادہ کا وجود فریب و التباس کے سوا اور کچھ نہیں صرف روح یا نفس موجود ہے۔ تصور ایک محسوس شے ہے جس شے کو ہم حقیقی یا فارجی سمجھتے ہیں اس میں اور سارے تصور یا اسکی شبہ میں کوئی مغایرت نہیں پائی جاتی نفس تصورات کا ادراک کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ خود اشیاء کو بھی پیدا کرتا ہے۔ نفس کے باہر کوئی چیز موجود نہیں۔ لائبنز

اشیاء کے خارجی وجود کو تسلیم کرتا ہے لیکن برعکس کو غیر ذہنی یا غیر مدراک اشیاء کے وجود سے انکار ہے۔ آفتاب، ماہتاب، اور درخت وغیرہ کا وجود ادراک کرنے والے نفس پر قائم ہے اگر کوئی ادراک کرنے والا نہ ہو تو انکا وجود بھی باقی نہ رہیگا اشیاء یا تصورات کا ادراک نفس بذات خود نہیں کرتا بلکہ ادراک کا ذریعہ ایک قادر مطلق روح ہے جس کو عام زبان میں مخلد کہتے ہیں۔ یہی روح (خدا) ہمارے ذہن پر چند تصورات کو مرتسم کرتی ہے اور اسی کے ادراک کو ہم حقیقی اشیاء کہتے ہیں۔

برعکس کتاب ہے کہ ”تصورات ذہنی افسانے نہیں بلکہ بالکل حقیقی اور غیر متبصر ذہنی ہستیاں ہیں اور اسی لئے اُن گریز یا اور تو غیر ذہنی محسوس اشیاء سے زیادہ حقیقی میں جو عدم ثبات کی وجہ سے نہ تو سائنس اور نہ کسی علم نظری کا موضوع بحث بن سکتی ہیں۔ موجودہ زمانہ میں ہر من کو ٹرنے اور شوقن ہمارے جس نے ارادہ کو اشیاء کی ماہیت تسلیم کیا ہے اور فشر جو ہر ایک شے کو ذی حیات سمجھتا ہے روحیں ہیں۔“

## وحدیت و تنویتی

بعض فلاسفہ صرف ایک ہی اصل کو اشیاء کی ماہیت قرار دیتے ہیں یہ اصل یا تو روحی ہے یا مادی۔ اس کے برعکس دوسروں کا یہ دعویٰ ہے کہ کائنات مادہ اور روح کے دو متماثلز اہول سے مرکب ہے جو ایک دوسرے کے دوش بدوش اور مطابقت کے ساتھ موجود ہیں۔ وہ لوگ جو صرف ایک ہی اصل یا ایک

ایسے محل جوہری کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں جو تمام مظاہر کے عقب میں موجود ہو  
 وحدیثین کہلاتے ہیں اور ان کا نظام فلسفہ وحدیت کے نام سے موسوم ہے۔  
 وحدیثین ایسے فلاسفہ ہیں جو صرف ایک جوہر کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ یہ اگر  
 مادہ کو محل جوہری تسلیم کر لیں تو مادہ میں کہلاتے ہیں یا اگر روح کو تمام اشیاء کی  
 حقیقی باہمت تسلیم کریں تو روح میں ہارٹ من اپنی کتاب "فلسفہ لاشعور" میں کہتا  
 ہے کہ اعلیٰ درجہ کے ابتدائی نظامات میں خواہ فلسفیانہ ہوں یا مذہبی وحدیت  
 کا میلان پایا جاتا ہے۔ ثنویت یا وہ نظام فلسفہ جو مادہ و روح کے ہم عصر نہ وجود  
 کو تسلیم کرتا ہے محض غیر فلسفیانہ ذہن کی پیداوار نہیں بلکہ آغاز تمدن سے لیکر  
 عہد حاضر تک بڑے بڑے فلاسفہ اس کی حمایت کرتے آئے ہیں۔ اولف کہتا ہے  
 کہ ثنویٹین ایسے مفکرین ہیں جو مادی اور غیر مادی جوہر کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔  
 انکساعورت، استقراط اور رواقیین سب کے سب ثنویٹین تھے۔ دور  
 حاضر میں ڈیکارٹ نے بھی نظریہ ثنویت کو پیش کیا تھا لیکن اس میں ثنویٹین  
 نے کچھ تغیر و تبدل کیا۔ ہر بارٹ، کوٹنرے اور فٹے کو بھی ثنویٹین سمجھنا چاہئے۔  
 انکساعورت بے حرکت مادی جوہر کے علاوہ ایک ایسے ذہنی اہل کے وجود کو  
 فرض کرتا ہے جو حرکت کی علت ہے۔ مادی جوہر بے شعور ہے اور اس میں قیامت  
 نہیں کہ بذات خود حرکت کو پیدا کر سکے۔ یہ روحانی اہل جس کو وہ نفس کہتا ہے۔  
 شعور، فعلیت، قوت، اور عقل کے صفات سے متصف ہے اور کائنات میں  
 حرکت دہیات کا مبداء ہے۔

عہد ماضی کے دو اہم مفکرین فلاطون اور ارسطو صحیح معنوں میں ثنویٹین تھے



اعمال و اصول تصوری و مادی اصول کے ہم عصر نہ وجود کو تسلیم کرتا ہے۔ عالم محسوس  
 تصور نوعیہ کا عکس ہے۔ ارسطو بھی ثنویہ ہے۔ کیونکہ وہ کائنات میں دو اصول کو  
 تسلیم کرتا ہے جن میں سے ایک تو مادہ ہے اور دوسرے صورت۔ اس کا یہ دعویٰ  
 کہ صورت مادہ سے علاحدہ موجود نہیں رہ سکتی بلکہ ہر ایک شے صورت بھی ہے اور  
 اصل جوہری بھی جسم بھی ہے اور روح بھی اس کو وحدت سے قریب تر کر دیتا ہے  
 قرآن متوسط میں ثنویت کو اس لئے غلبہ حال رہا کہ یہ کلیات کے نظریات و سوچات  
 رکھتی تھی۔ فلسفہ جدید میں ڈیکارٹ نے ثنویت کی تجدید کی اس نے شے مستندہ مادہ  
 و نفس میں امتیاز قائم کیا۔ یہ مختلف النوع جوہر ہیں اور باہم متضاد ہیں۔ دونوں  
 جوہر ایک دوسرے کی تحدید کرتے ہیں۔ نفس یا روح غیر متضاد غیر مادی فاعل اور  
 آزاد ہے لیکن جسم یا مادہ مستند اور بے ذہن ہے۔ انسان جسم اور روح کا مجموعہ  
 ہے۔ روح کی امتیازی خصوصیت فکر اور جسم کی امتداد ہے جسمی حرکات روح کے اثر  
 میں جسم سے آزاد اور غیر مانی ہیں۔ جسم و روح کا اتصال غرض و داعی میں ہوتا ہے۔  
 اسپنوزا نے اپنے فلسفہ کی بنیاد ڈیکارٹ کے نظریہ پر رکھی۔ اس نے امتداد اور فکر  
 کو ایک ہی جوہر کے جس کو فطرت یا خدا کہتے ہیں مختلف احوال قرار دیا اس کے نزدیک  
 دو مختلف جوہر آپس میں متضاد ہوں ہرگز متضاد نہیں ہو سکتے۔ تاوقتیکہ ان میں  
 اتصال پیدا کرنے والی کوئی اور قوت نہ ہو اس لحاظ سے اس کو وحدیہ کہنا چاہئے۔  
 ثنویت عالم نفوس کا مسلک اور تمام مذاہب کی بنیاد بھی ہے۔ مسیحی بنی  
 کتاب مانوازم (وحدیت) میں کہتا ہے کہ اکثر قدیم مذاہب اور فلسفیانہ نظریات  
 ثنویت پر مبنی ہیں اور وہ خدا، عالم، خالق و مخلوق اور روح و مادہ کو دو متضاد جوہر

سمجھتے ہیں۔ اس بدیہی ثنویت کا پتہ اکثر الہامی مذاہب میں چلتا ہے۔

## دینیاتی و کونیاتی مسائل

۸۔ کیا موجود ہے؟ اس سوال سے قریبی تعلق رکھنے والا ایک اور سوال ہے جو انسان کے ذہن میں اُس وقت سے پیدا ہوتا رہا ہے۔ جب سے کہ وہ فکر کرنے لگا ہے۔ اور وہ سوال یہ ہے، کس طرح موجود ہے؟ یا عالم کس طرح وجود میں آیا؟ ذہن انسانی بہت جلد اُس وحدت سے متاثر ہو گیا تھا جو ظاہری و باطنی عوالم کی گونا گونی اور نیرنگی میں پوشیدہ ہے۔ انسان کو بہت جلد معلوم ہو گیا کہ مظاہرِ عالم نہایت باضابطگی اور پابندی سے وقوع پذیر ہوتے ہیں اور ایسے مستحکم قوانین موجود ہیں جن کی خلاف ورزی ممکن نہیں۔ انسان اپنی زندگی میں بچپن سے لیکر جوانی تک گرد و پیش کی ہر ایک چیز میں، زمیں سے لیکر جس پر وہ چلتا پھرتا ہے آسمان تک ایک عجیب و غریب قانون کو جاری و ساری دیکھتا ہے۔ ایک سطحی نظر پر بھی فطرت کی یکسانیت اور ایک نظام کی موجودگی کا اور طبعی مظاہر کی گونا گونی میں ایک باضابطگی کا گہرا اثر پڑتا ہے۔ قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوا کہ اس ترتیب و تنظیم کی علت کیا ہے؟ یونان کے ابتدائی فلاسفہ نے خیال کیا کہ ایک واحد اصل کو تسلیم کر لینا اس کی توجیہ کے لئے کافی ہے۔ جیسے طالیس نے پانی کو، انکزیڈ نے برودت کو، انکزمینس نے ہوا کو اور ہرقلیٹوس نے آتش کو مبدأ کائنات تسلیم کیا۔ ان کے نزدیک ہر ایک شے جو موجود ہے اُسی سے ماخوذ ہے اور اُسی کی طرف لوٹنے کی کوشش کر رہی ہے۔ اشیاء کی اس بے ترقی ہیں ترتیب کس طرح پیدا ہوئی؟

یہ ایسا سوال ہے جن کا ایک کوئی تشفی بخش جواب نہیں دیا گیا۔ اس واحد یا مختلف  
 ہول کی جس سے تمام چیزیں ایسی ترتیب و تنظیم کے ساتھ ظہور پذیر ہوتی ہیں کوئی علت  
 ہونی چاہئے۔ اس لئے دمیقراطیس اور ہرقلیطوس جیسے مفکرین نے کمال وحدت  
 محض ایک ذہن کا ہے حقیقت میں لامتناہی الصغیر کسرات اور سالمات کی ایک  
 غیر محدود تعداد نفسائے بسیط میں بغیر کسی مقصد و غایت کے متحرک ہے۔ انکا انحصار  
 و انفصال کسی ماورائی قوت کا فعل نہیں بلکہ اُس کا باعث ایک وجوب اور مستمر  
 حرکت ہے جو اُن کے مابین خمیریں داخل ہے۔ کائنات میں کسی مقصد و غایت کا  
 وجود نہیں رسالمت جو لامحدود زمان و مکان میں متحرک ہیں خود بھی لامحدود ہیں  
 یہ نظریہ سالمیت کے نام سے مشہور ہے۔

۹۔ اس قسم کی توجیہ تشفی بخش ثابت نہیں ہوئی ایک طرف تو انسان کی  
 یہ فطری اور غیر فانی عادت کہ تمام مظاہر کی انتہائی علت دریافت کرے اور  
 دوسری طرف مجبوری و محتاجی کا احساس یہ یقین کرنے پر مجبور کر رہا تھا کہ ایک  
 ایسی غیر مرئی اور ماورائی قوت موجود ہے جس کو اپنے ارادہ کا بھی شعور ہے۔  
 اُزریہ عقل و انسانی سے مشابہت بعید رکھتی ہے۔ اسی قوت میں جو ترتیب عالم کی  
 علت ہے تمام اشیاء کا راز پوشیدہ ہے اسی کی طرف انسان سہارے اور  
 مسرت کے لئے رجوع ہو سکتا ہے لیکن یہ اُن کو حائل نہیں ہوتی۔ غیر منضبط  
 مادہ میں کوئی ترتیب دینے والا بھی ہونا چاہئے تاکہ اُن سے اشیاء کی کونیاں  
 توجیہ اور کائنات کے مقصد و غایت کی تشریح ہو سکے اور یہ تمام پریشان کن  
 محتموں کو حل کرنے کی کنجی بن سکے۔ مکیں مور کتاب ہے کہ فطرت کے اور اک سے

نفس انسانی اُن عوامل کے تصور کی طرف رجوع ہوا جو منظر ہر کے عقب میں عمل پیرا ہیں  
اُسی ماورائی قوت کو خدا کہتے ہیں۔ آغاز تمدن سے بہت پہلے انسان کو اُس کے  
وجود کا احساس ہو چکا تھا ہر ایک قوم اُس کو یہوا جو پیر، لا محدود ارادہ، قادر مطلق  
وغیرہ کے مختلف اَسما سے تعبیر کرتی چلی آئی ہے۔ خدا کا یہ زبردست خیال انسان  
کے سینہ میں جاگ رہا ہے۔ کبھی کبھی یہ خیال ایک مُنکر کے دل میں بھی موجزن ہو جاتا ہے۔  
یہ نظر یہ جو ایک غیر مرئی، ذی شعور عقل، خالق و ناظم عالم کے وجود کے اعتقاد کو  
پریشانی سے۔ دینیت کے نام سے منسوب ہے۔ یہاں سے شخصی خدا کا اثبات کرتا  
ہے جو فوق الفطرت، ماورائی اور خارج از عالم ہے۔ اُس کا وجود تمام مذاہب اور  
ذہبی معتقدات کے لیے حتمی کہ نیم حتمی بربروں سے لیکر اعلیٰ روحانی مذاہب تک  
لازمی ہے۔ دینیت جب دو یا دو سے زیادہ خدا کے وجود کو تسلیم کرتی ہو اُس کو  
تکثیر یا شرک کہتے ہیں جو بہت سے قدیم مذاہب کی بنیاد ہے جب وہ صرف  
ایک خدا کے وجود کو تسلیم کرتی ہو اُس کو توحید کے نام سے موسوم کرتے ہیں جو تین  
مشہور مذاہب یہودیت، عیسائیت اور اسلام کی بنیاد ہے۔ دینیت لازمی طور  
پر تشبیہی ہے، یہ خدا کو جو ایک کامل ترین ہستی ہے انسانی افکار و تصورات انسانی  
صفات و تعلقات و جذبات حتمی کہ انسانی صورت سے مُتصف کر دیتی ہے۔ دینیت  
سے متماثر الہیت ہے جو ایک ماورائی اصل، ایک شخصی اور ذی شعور قوت کے  
وجود کو تسلیم کرتی ہے لیکن ابہام سے انکار کرتی ہے۔ الہیت کو عقلیت بھی  
کہتے ہیں۔ ایک لاد مذہب کے مقابل میں جو خدا کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ یہ  
خدا کے وجود کی حمایت کرتی ہے لیکن اس خیال سے انکار کرتی ہے کہ خدا ناظم عالم

میں ہر وقت دخل دیتا ہے اور انسان کی خوشی اور رنج میں دلچسپی لیتا ہے عقل انسانی بغیر معجزہ اور السام کے اُس علت اولیٰ یا خدا کا علم جو غیر منضبط مادہ کو مرتب کرتا ہے حال کر سکتی ہے۔ یہ قوت کسی خاص اعتقاد کسی خاص قسم کی عبادت اور پرستش کی محتاج نہیں۔ ایک الہیہ ایسی بلندی پر پہنچ جاتا ہے اور ایسے لطیف عالم کی سیر کرنے لگتا ہے جہاں مختلف مذاہب و ادیان کی امتیازی خصوصیات باقی نہیں رہتیں الہیت اس بیان سے بھی انکار کرتی ہے کہ خدا نے کائنات کو عدم محض سے وجود میں لایا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا نے اُس غیر منضبط مادہ میں جواز لی ہے تنظیم و ترتیب پیدا کی ہے۔ اس لئے الہیت کے قائلین کو اکثر دوسروں کا لقب دیا جاتا ہے۔

۱۰۔ دینیت اور الہیت خدا کو کائنات سے ماورائی اور خارج از عالم ہستی سمجھتے ہیں، دینیت یہ خیال کرتی ہے کہ وہ ایک تخت پر جلوہ آرا ہے خیر و شر میں فیصلہ کرتا ہے، انسان کو اُس کے اعمال کے لحاظ سے سزا و جزا دیتا ہے۔ انسان کے کاروبار میں دلچسپی لیتا ہے۔ قربانی سے خوش ہوتا ہے، اور عبادت کو پسند کرتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اس بات کا بھی اقرار کرتی ہے کہ خدا اس قدر بلند و بزرگ ہے کہ اُس کے افعال فہم انسانی کی گرفت میں نہیں آسکتے۔ نظریہ ماورائیت یعنی اس نظریہ کے بالمقابل کہ خدا کائنات سے علحدہ موجود ہے وحدت الوجود کا یہ دعویٰ ہے کہ خدا کائنات ہی میں ہے، وہ سب کچھ ہے اور سب کچھ خدا ہے۔ وہ مطلق کو فطرت کی باطنی قوت کے مماثل تصور کرتی ہے۔ وحدت الوجود کی ایک واضح تشریف پشہر کرنا دشوار ہے۔ گھٹنے سے ایک بار کہا تھا کہ ”مجھ کو اب تک کوئی ایسا شخص

نہیں بلکہ اس لفظ کے ٹھیک ٹھیک معنی جانتا ہو، پس بھی لازم (ہمہ دوست) کی اصطلاح کو یورپ میں سب سے پہلے ٹولینک نے ۱۷۵۰ء میں استعمال کیا یہ اصطلاح ایک یونانی لفظ سے مشتق ہے جس کے معنی ہمہ دوست کے ہیں اور جیسا کہ خود اس لفظ سے ظاہر ہے اس کی تعلیم کا محصل یہ ہے کہ خدا سب کچھ ہے اور سب کچھ خدا ہے۔ خدا اور کائنات خدا جدا چیزیں نہیں بلکہ ایک ہی جوہر ہیں۔ خدا کوئی شخصی اور خارج از عالم ہستی نہیں جیسا کہ مذہب تشبیہ اور الہیت کا دعویٰ ہے۔ وحدت الوجود خدا کو تمام انسانی صفات سے محروم اور تمام تشبیہات سے بالاتر کر دیتی ہے اور اُس کائنات کا عین سمجھتی ہے۔ وہ فطرت کی ہمیشہ خالق اور ہمیشہ قائل قوت اور اُسکی علت و غایت ہے۔ عالم اُس کا ظہور ہے اور فطرت اُس کا لباس ہے۔ اگر خدا کے علاوہ کوئی اور ہستی موجود ہے تو وہ لامحدود قادر مطلق، اور ہمہ جانی نہیں ہو سکتی وحدت الوجود کے مطابق خدا کائنات کے ہر ایک سالمہ میں، ریت کے ہر ایک ذرہ میں اور گھاس کی ہر ایک پتی میں موجود ہے۔

ہن ریش ہائے نیک ایک قابل قدر تصنیف جرمنی کا مذہب فلسفہ میں وحدت الوجود کی جو جرمنی کا پوشیدہ مذہب ہے یہ تعریف کی ہے کہ یہ وہ نظریہ ہے جو خدا کو کائنات کی عین سمجھتا ہے خدا اپنے آپ کو ان نباتات میں ظاہر کرتا ہے جو بے شعور زندگی بسر کرتے ہیں۔ وہ اپنے آپ کو ان حیوانات میں آشکار کرتا ہے جن کو اپنی خواب کی ہی زندگی میں اپنے وجود کا خفیف سا احساس ہوتا ہے لیکن اس کا ظہور انسان میں جو مجموعہ میں کرتا اور سوچتا ہے نہایت آپ و تاب کے ساتھ ہوتا ہے۔ انسان میں، اگر خدا کو شعور ذات حاصل ہو جاتا ہے۔ اور انسان

ہی کے ذریعہ سے وہ اپنے شعور ذات کو آشکار کر دیتا ہے۔ نوع انسان کے متعلق صحیح طور پر کہا جاسکتا ہے کہ خدا اُس میں حلول کئے ہوئے ہے۔

۱۱۔ دنیائی و کونیائی نظریات کا ایک مکمل تاریخی خاکہ پیش کرنا گویا فلسفہ کی تاریخ سے بحث کرنا ہے۔ اس لئے صرف انہی لوگوں کا ذکر کیا جائیگا جو متذکرہ بالا نظریات جیسے سالمیت، دینیت، الہیت اور وحدت الوجود سے تعلق رکھتے ہیں۔ نظریہ سالمیت کو سب سے پہلے لوسی پس اور اُس کے شاگرد ویفرطیس نے وضع کیا۔ اگسا غورث نے ایک ایسی قوت یا منظم ہستی کی ضرورت محسوس کی جس کو تسلیم کر لینے سے تنظیم عالم کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ اس لئے اُس نے ایک ایسے عنصر کے وجود کو تسلیم کیا جس میں قوت حیات اور عقل و دلالت ہے جو فاعل اور آزاد ہے اور کائنات کی ترتیب حیات اور حرکت کا مبدئ ہے۔ اس قوت کا نام اُس نے ناؤس NOUS (یعنی نفس) رکھا۔ یہ ایسی قوت ہے جو بے ترتیبی میں ترتیب پیدا کرتی ہے اور محرک اول بھی ہے۔ لیکن یہ قوت اُس ازلی مادہ کی خالق نہیں ہے۔ اس فلسفیانہ خیال کے مقابل میں دینیت نے خدا کو مادہ کا خالق تسلیم کیا ہے۔ یہی اعتقاد تمام مذاہب کا سنگ بنیاد ہے۔ اہل الکون ارسطو، لائبنز اور کائنات سب کے سب دینیہ ہیں۔ یہ لوگ ایک شخصی خدا کو کائنات کی علت اولیٰ مانتے ہیں۔ الہیت جو یہ تسلیم کرتی ہے کہ اشیاء پر ایک مافوق ہستی اپنے آزاد ارادے سے نہیں بلکہ غیر متغیر قوانین کے ذریعے سے مسلط و حکمران ہے۔ اٹھارویں صدی میں انگلستان میں نمودار ہوئی گیمیاں اس کے مشہور حامی تھیں۔ ٹولینڈ اور شیپٹن بری گزر رہے ہیں۔ ہندوؤں کی مقدس کتاب رگ وید

میں بھی وحدت الوجود کی تعلیم دی گئی ہے اور ایلیا کے قدیم یونانی فلاسفہ نے بھی جو ایلیا ٹیٹین کے نام سے مشہور ہوئے یہی تعلیم دی ہے۔ زینوفنس نے یہ تعلیم دی کہ خدا صرف ایک ہی ہے اور وہ کائنات کی عین ہے وچل اپنی کتاب چھٹی اینڈ میں صاف طور پر وحدت الوجود کی تلقین کرتا ہے۔

سولھویں صدی کے اختتام پر بروکنے محکمہ احتساب کی دہکیوں کی پروانہ کر کے مذہب تشبیہ کے خلاف خدا نے مخالفت بلند کی۔ بروکنے نزدیک خدا جو لامحدود ہستی ہے اور کائنات ایک ہی چیز میں جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ خدا دوسری ہستیوں کے دوش بدوش موجود ہے وہ خدا کو محدود کر دیتے ہیں۔ وہ خالق ہے نہ محرم اول بلکہ کائنات کی روح ہے اپنی نوزائے وحدت الوجود کے نظریہ کو ترقی دی اس لئے اس کو جدید وحدت الوجود کا بانی سمجھتے ہیں۔ اپنی نوزائے وحدت الوجود کے الفاظ ایک دوسرے کے مترادف تصور کئے جاتے ہیں۔ اپنی نوزائے کے نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ کائنات میں صرف ایک خدا ہی جو ہر موجود ہے اور وہ خدا ہے۔ یہ جو ہر لامحدود اور طاق ہے۔ باقی تمام محدود جو ہر خدا ہی ظہور پذیر ہوتے ہیں اور اس میں موجود ہیں۔ ان کا وجود محض عارضی اور تغیر پذیر ہے۔ اور وہ فکر خدا یا لامحدود کے دو اعراض ہیں انہی کے درمیان سے وہ اپنی آپ کو ہر نظر کرتا ہے اور خدا کی ترتیب سے اجسام اور فکر کی ترتیب سے اذہان تشکیل پاتے ہیں۔

اپنی نوزائے جب اپنے نظریہ کو پیش کیا تو اس پر دہریت کا الزام لگایا گیا۔ لیکن یہ دہریت ہی بالکل پاک تھا۔ اس کا دل ایک ایسی ہستی کی محبت سے لبریز تھا جو کہ وہ عظمت میں ہر جگہ محسوس کرتا تھا۔ ان زبردست حملوں کے باوجود اپنی نوزائے کے بڑے بڑے فاضل کو اپنی نظریہ سے متاثر کیا۔ شکر، گیتے، رینگ، ہنر ڈر شلاگر مائٹز ہائے اصلی وغیرہ وحدت الوجود کو قائل تھے۔



# بارہواں باب

## اخلاقیاتی مسائل

- ۱۔ جن اخلاقیاتی مسائل پر مختلف زمانہ کے فلسفیوں نے غور و تأمل کیا ہے اور جن کو حل کرنے کی کوشش کی ہے وہ حسب ذیل ہیں۔
  - ۱۔ حاسۃ اخلاق کا ماخذ و مبدا۔
  - ۲۔ وہ محرکات باطنی جو ہم کو حاسۃ اخلاق کے احکام کی پابندی پر مجبور کرتے ہیں اور ہمارے کردار کو تشکیل دیتے ہیں۔
  - ۳۔ وہ مقاصد و غایات جن کو ہم اپنے اخلاقی اعمال کی وساطت سے حاصل کرتے ہیں۔
  - ۴۔ وہ معیار جس کے مطابق ہم اپنے افعال کو جانچتے ہیں۔
- ۲۔ پہلا سوال جس اخلاقی کے ماخذ سے متعلق ہے یہ ہم کس طرح معلوم کرتے ہیں کہ ایک خاص فعل اخلاقی ہے اور دوسرا غیر اخلاقی؟ ضمیر انسانی خیر و شر خطا و صواب میں کس طرح امتیاز کرتا ہے؟ کیا ہم نہیں دیکھتے کہ ایک فعل جو چند لوگوں یا چند نسلوں میں یا چند مقامات پر اخلاقی یا عصبائی سمجھا جاتا ہے۔ وہی فعل ایک دوسرے زمانہ یا دوسرے مقام پر غیر اخلاقی یا غیر عصبائی تصور ہوتا ہے۔ اس سوال کے دو جوابات دئے گئے ہیں بعض فلسفیوں کا یہ اعتقاد ہے کہ خیر و شر خطا و صواب میں تمیز کرنے کی قابلیت ہر ایک انسان کی سرشت میں موجود ہے۔ اس قوت

میں حالات اور ماحول کے اثرات سے کچھ تبدیلی ہو سکتی ہے لیکن وہ ہر ایک فرد میں موجود تو ضرور ہے۔ ہر ایک شخص کو بلا واسطہ ایسا علم حاصل ہے جس سے وہ اخلاقی نصب العین کی اصلی قدر و قیمت کو جان سکتا ہے۔ یہ علم وجدانی ہے۔ بغیر کسی کے سکھائے ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ فلاں فعل اخلاقی اور فلاں غیر اخلاقی ہے۔ یہ نظریہ وجدانیت کے نام سے موسوم ہے۔ کارلائل کا تعلق بھی بدو اہتہ اسی مذہب سے ہے جبکہ وہ کہتا ہے کہ فرض کا احساس ہم سب کی زندگی کا ایک مرکزی پہلو ہے یہ ملکہ ماحول وقت اور تربیت سے آزاد ہے۔ یہ ایک وجدانی ملکہ ہے اس لئے تجربہ سے اسکا انساب نہیں ہو سکتا۔ یہ ایک بدیہی علم ہے۔ اور ہماری فطرت کا جذبہ ہے جس طرح آنکھیں دیکھنے اور کان سننے کے لئے دئے گئے ہیں اسی طرح یہ علم بھی ہم کو خیر و شر میں امتیاز کرنے کے لئے دیا گیا ہے۔ بلکہ بھی جو خیر و شر ہماری فطرت کا ایک لازمی عنصر خیال کرتا ہے اور جس نے ضمیر کی تعریف ہی یہ کی ہے کہ وہ انحال کو پسند یا ناپسند کرنے والا ملکہ ہے۔ اسی مذہب کے فلسفیوں کے زمرے میں داخل ہے۔ جرمنی کے فلاسفہ میں فیشلے اور سب سے زیادہ کائنات کا اسی مذہب سے تعلق رکھتے ان کے آراء و خیالات کے بالمقابل ان فلسفیوں کا مذہب پایا جاتا ہے جن کا یہ دعویٰ ہے کہ خیر و شر خطا و صواب کا علم بھی دیگر علوم کی طرح تجربہ سے ماخوذ ہے، اور یہ علم ہماری عمر اور خیالات کی ترقی کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا جاتا ہے۔ حاسہ اخلاق انسان میں وجدانی طور پر موجود نہیں بلکہ تجربہ کا حاصل ہے اور یہ انسان کو خیر و شر صائب و غیر صائب افعال میں امتیاز کرنا سکھاتا ہے اس نظریہ کو تجربیت یا بالعموم ارتھائیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ مسلک ڈارون اور ویکس کے نظریہ ارتقاء

پر مبنی ہے۔ رد ارون کے نظریہ ارتقاء کو اکثر فلسفیوں نے قانون اخلاقی اور علم الاخلاق پر بھی منطبق کر دیا ہے۔ سکل، ہین اور بالخصوص ہروڈت اسپنسر اسی مذہب کے وی اثر مقلدین ہیں جس طرح جسم توارث کی پیداوار اور ایسے عمل انتخاب کا نتیجہ ہے جو صدیوں سے جاری ہے اسی طرح نفس بھی ادنیٰ احوال و کیفیات سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتا ہے۔ انسان اپنے مسلسل تجربہ کی بناء پر اخلاقی تصورات میں وقتاً فوقتاً تغیر پیدا کرتا ہے۔ اس مذہب کے نزدیک کوئی جداگانہ حائثہ اخلاق موجود نہیں ہمارے افعال کی رہنمائی کے لئے عقل کے سوا کسی اور رہنما کی ضرورت نہیں۔ حائثہ اخلاق عمل ارتقاء کا نتیجہ ہے۔ اخلاقی افعال ارتقاء کے اعلیٰ ترین پیداوار ہیں۔

۳۔ ایک دوسرا اخلاقیاتی مسئلہ جو بلاسفہ کے بامین متنازعہ فیہ رہا ہے اور جس کے جوابات سے مختلف مذاہب پیدا ہو گئے ہیں ایسا مسئلہ ہے جس کا تعلق انسان کے افعال و کردار کے مقصد و غایت سے ہے کسی خاص طریقہ پر بالا راہ کوئی فعل سرزد کرنے سے نفس انسانی کے پیش نظر کوئی مقصد ضرور ہوتا ہے۔ اسی مقصد کے حصول کے لئے یہ فعل سرزد کیا جاتا ہے۔ ہم ایسی ناطق ہستیاں ہیں جن میں فکر کی قوت و ذہنیت ہے اور جو افعال اور ان کے نتائج کی پیش بینی کر سکتی ہیں اس لئے یہ کیسے ممکن ہے کہ محض ہم کسی مہم سے متاثر ہو کر آمادہ عمل ہو جائیں بلکہ پیش نظر مقصد کو حاصل کرنے کی خواہش ہی ہمارے افعال کی محرک ہوتی ہے لہذا اخلاقی کردار یا اخلاقی فعل ایک وسیلہ ہے جس کے ذریعہ سے انسان کسی مقصد کو حاصل کرنا چاہتا ہے۔ وہ مقصد کیا ہے جس کے حصول کی طرف اخلاقی کردار رہنمائی کرتا ہے؟ وہ انتہائی خیر کیا ہے جس کی تلاش میں وہ سرگردان رہتا ہے؟ اس سوال کا جواب

قدیم یونانی فلاسفہ نے یہ دیا تھا کہ لذت یا مسرت حیات انسانی کا انتہائی مقصد یا انتہائی خیر ہے۔ لذت کا نظریہ یونانیوں کا وضع کردہ ہے اور یہ تاریخ اخلاقیات میں مختلف صورتوں میں نمودار ہوتا رہا ہے۔ وجدانیت کے مقابل میں عہد حاضر کے انگریزی فلاسفہ نے لذت کا جو نظریہ پیش کیا ہے اس کا ماحول یہ ہے کہ انسان مسرت یا لذت کو جسے وہ حاصل کرنا چاہتا ہے عقل کے تابع رکھنے سے اخلاقی ہستی بن سکتا ہے۔ پتلی، اجڑی، بچھڑا اور مل اس مسلک کے خاص محلین ہیں۔ اگرچہ یہ مسلک نظریہ مسرت ہی پر مبنی تھا مگر اب افادیت کے نام سے موسوم ہے۔ جے۔ ایس۔ میل اپنے رسالہ ”افادیت“ میں کہتا ہے کہ ”ایٹھور سے لیکر بچھڑا تک ہر ایک مصنف جو نظریہ افادیت کا قائل تھا اس سے کوئی ایسی شے مراد نہ لیتا تھا جو مسرت سے جدا کا نہ ہو، وہ اس سے یہی مسرت مراد لیتا تھا جو اہل مہر سے مبرا ہو وہ مفید کو خوشگوار سے مختلف نہیں سمجھتا تھا بلکہ مفید کو لذت بخش کے مترادف خیال کرتا تھا۔“ اُس نے افادیت کی حسب ذیل تعریف کی ہے۔ ”یہ وہ مذہب ہے جو افادہ یا بڑی سی بڑی مسرت کو اخلاق کا سنگ بنیاد تسلیم کرتا ہے اور یہ مانتا ہے کہ افعال اسی قدر صاحب ہیں جو قدر کہ وہ مسرت میں اضافہ کرتے ہیں اور اُسی قدر غیر صاحب ہیں جس قدر کہ مسرت کو گھٹاتے ہیں۔ مسرت سے لذت اور اہل مہر سے مبرا اور دائرہ فرائض مسرت ہے۔“ لہذا یہ نظریہ جو افعال کو ان کی اصلی قیمت کے لحاظ سے جائز یا ناجائز اور ان کو حصول مسرت کے وسائل سمجھتا ہے۔ افادیت کے نام سے تعبیر کیا گیا۔ اس خیال سے اکثر فلاسفہ کو اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم اخلاقی ہستی

بن کر اس مقصد کی تکمیل کرتے ہیں جس کے لئے ہم پیدا کئے گئے ہیں۔ ہم اپنے اخلاقی کردار سے اُن قوتوں کو ترقی دیتے ہیں جو علم حاصل کرنے اور صداقت و صواب کو جاننے کے لئے ہم میں ودیعت کی گئی ہیں۔ ہم اپنے اخلاقی کردار سے اخلاقی سلکات کو عمل میں لاتے اور اُن کو نمودیتے ہیں اور اس طریقہ سے عقلی قویٰ اور اخلاقی احساس کو ترقی دیکر ہم تکمیل ذات کی طرف قدم اٹھاتے ہیں یہی ہماری زندگی کا مقصد بھی ہے یہی تصور بھی اخلاقیات کا اساس ہے۔

ہم مسرت کس لئے حاصل کرنا چاہتے ہیں؟ اس سوال کا بعض تو یہ جواب دیتے ہیں کہ خود اپنے لئے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ دوسروں کے لئے یا بڑی سی بڑی تعداد کے لئے۔ جرمنی ہتھم نے اختصار کے ساتھ اس خیال کو ایک فقرہ میں یوں ادا کیا ہے کہ ”بڑی سی بڑی مسرت بڑی سی بڑی تعداد کے لئے“۔

باطنی محرکات اور اخلاقی کردار کے ماخذ و مبداء کی تحقیق مقصد و غایت کے سوال سے قریبی تعلق رکھتی ہے۔ انسان میں نہ صرف عقل و فکر بلکہ حس بھی ودیعت ہے جو اُس کے فکر کرنے کے طریقہ اور افعال کو متاثر کرتی ہے۔ ہمارے کردار کا عقلی پہلو ہمارے فطری میلانات اور جبلتوں سے مغلوب ہو جاتا ہے۔ یہ ہمارے آراء کو اکثر ایک طرف نہایتی ہے۔ پس جیسے جو ہمارے ارادی قصد پر ایک زبردست اثر ڈالتی ہے ہم کو ایک خاص طرزِ عمل کے اختیار کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ بعض وقت ہم میں کوئی جبلت اس قدر قوی ہوتی ہے کہ زندگی کے بعض بعض لمحوں میں وہ عقل پر غالب آجاتی ہے اور ہم سے ایسے افعال صادر کرداتی ہے جن کو ہم کسی اور وقت پسند نہیں کرتے۔ وہ ہم کو یا تو تذبذب میں ڈال دیتی ہے یا سرِ رجحان

بنادیتی ہے۔ اس لئے ہمارا ارادی قصدا اور اخلاقی کردار بھی جو حصول مقصد کے ذرائع ہیں ہماری جبلت اور اس محرک کے تابع ہیں جو ہم کو اس مقصد کی تلاش کی ترغیب دیتا ہے۔ ہم نہ صرف یہ جانتے بلکہ محسوس بھی کرتے ہیں کہ ہم کو ایک مخصوص طریقہ پر عمل کرنا چاہئے۔ نہ صرف انادہ کی خواہش بلکہ وجدان اور حس بھی ہمارے افعال کے محرک ہیں۔

جن اہم مسائل کو فلاسفہ اخلاق نے حل کرنے کی کوشش کی ہے ان میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ وہ عام جبلت کیلئے جو تمام نوع انسان میں بالاشترک موجود ہے۔ کردار انسانی کا مقصد کیا ہے، وہ اخلاقی احساس یا وجدان کیلئے جو عقل سے علیحدہ موجود ہے۔ اور ہمارے ارادوں کو متاثر کرتا اور ان پر غالب آجاتا ہے۔ مختلف فلسفیوں نے اس سوال کے جو جوابات دیئے ہیں وہ ایک دوسرے سے بے حد متضاد ہیں۔ آپس کی طرح بعض لوگوں نے یہ کہا کہ انسان کو صرف اپنی ہی مسرت کی پروا ہے، ہر ایک شخص اپنی ہی فائدہ کے لئے مصروف پیکار ہے اور اس کے افعال کے منفذ کا پتہ انانیت ہی میں چل سکتا ہے۔ خود اس کی خواہش اس کے کردار کی رہنما ہے۔ اپنے ہمایہ سے اس کی ظاہری محبت محض ایک پوشیدہ انانیت ہے۔ وہ کاخیر خود غرضی سے کرتا ہے کیونکہ اس سے اس کو مسرت حاصل ہوتی ہے یا اس کا مقصد برآتا ہے۔ انسان اخلاقی قوانین کی جو پابندی کرتا ہے اس کا محرک خود اس کی خواہش یا غرضی ہے۔ ہر ایک کا خیر جو بے لوث نظر آتا ہے اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ بھی ذاتی منافع کی خواہش کا نتیجہ ہے جو اسی وقت یا مستقبل میں

حاصل ہوتا ہے۔ لیکن ہیوم اور آدم اسمتھ جیسے لوگ خیال کرتے ہیں کہ انسان کو دوسروں کے مفاد کا بھی احساس ہوتا ہے۔ انسان کے دل میں ایک جذبہ بھردری کا بھی موجود ہے جس کی رہنمائی سے ہم اپنے اپناے جنس کی مسرت میں اضافہ کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ ہمارے دلوں میں خود غرضی اور ذاتی مسرت کی خواہش نہیں بلکہ دوسروں کی راحت و تکلیف کا خیال جاگزیں ہے۔ یہی خیال اخلاقی کردار کے عام اصول کو تشکیل دیتا ہے۔ انانیت کے مقابل میں کامٹ نے اس نظریہ کو اخوانیت کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے۔ اخوانیت سے مراد دوسروں کی مسرت کا خیال ہے نہ کہ خود اپنی۔ اس نظریہ کے ماننے والوں میں ہیوم اور آدم اسمتھ ہیں ہماری فطرت میں کوئی شے ایسی ودیعت ہے جس کی ہم انفرادی مسرت سے زیادہ قدر کرتے ہیں۔ یہ کوئی شے اس بات کو متضمن ہے کہ فاعل اخلاقی دوسروں کے وجدانات، لذت اور مسرت کا لحاظ رکھتا ہے۔ یہی وہ انتہائی عنصر ہے جس پر ہمارے اخلاقی وجدانات کی تحلیل ہو سکتی ہے۔ ہماری روجوں میں اپنے اپناے جنس کے ساتھ بھردری اُن کی تکلیفوں پر رحم اور مسرت رسالِ افعال سے اجتناب کرنے کا احساس موجود ہے۔ ہم میں اُن کے آرام و مسرت میں اضافہ کرنے کی زبردست خواہش پیدا ہو جاتی ہے۔ ان احساسات سے ہم میں ایک ایسی قوت پیدا ہو جاتی ہے جو ہمارے افعال کے صدور یا اجتناب پر اثر ڈالتی ہے۔ قدیم اور انقلابِ فرانس کے زمانہ کے فلسفیوں کا اول الذکر مسلک یعنی انانیت سے تعلق تھا۔ عہدِ حاضر میں میکس اسٹیرز اور نیشے کا بھی اسی سے تعلق ہے۔ اخوانیت کے مذہب میں کامٹ، فیشے اور شوپن ہار کا شمار کیا جاتا ہے۔

اسلام سمجھ اور جہ سے بل فاعل اخلاقی کی ایشار و قربانی کی تلقین کرتے ہیں۔  
 بل کہتا ہے کہ اگرچہ کوئی شخص کائنات کے اس نامکمل نظام میں اپنی  
 کلی ایشار سے دوسروں کی مسرت میں کامل طور پر اضافہ نہیں کر سکتا لیکن میں  
 یہ تسلیم کرتا ہوں کہ جب تک دنیا اس نامکمل حالت میں ہے صرتِ آمادہ ایشار  
 ہونا ہی ایک بڑی فضیلت ہے جو انسان میں پائی جاسکتی ہے؟ افادی اخلاقیات  
 انسان میں ایک ایسی توت تسلیم کرتی ہے جو اپنے بڑے سے بڑے فائدے کو  
 دوسروں کے فائدہ کے لئے قربان کر دیتی ہے۔ یہ صرتِ اس بات کو نہیں مانتی  
 کہ ایشار بذاتِ خود خیر ہے۔ ایسے ایشار کو جو مسرت کے مجموعے کو نہ تو بڑھا سکتا  
 ہے اور نہ بڑھانے کا میدان رکھتا ہے، ایساں سمجھتی ہے۔ صرف ایسے ایشار  
 کو مستحسن خیال کرتی ہے جس سے نوعِ انسان کے لئے یا ایسے افراد کے لئے جو  
 نوعِ انسان کے ہی خواہ ہیں مسرت یا حصولِ مسرت کے ذرائع فراہم ہو سکیں۔  
 ۵۔ معیارِ اخلاق اور کردار کی تکلیف ایک دوسرے مسئلہ ہے جو فلاسفہ  
 اخلاق کے زیرِ غور رہا ہے۔ یہ مسئلہ اس اخلاقی اصول اور اخلاقی قانون کی ماہیت  
 سے متعلق ہے جس کے تابع انسان کا ارادہ رہتا ہے۔ اور یہ مسئلہ اخلاقی اقتدار  
 کی بنیاد اور اس کی وجوہی حیثیت سے بھی بحث کرتا ہے بل اپنے رسالہ "افادیت"  
 میں کہتا ہے کہ "میں محسوس کرتا ہوں کہ چوری، قتل، فریب، اور افشائے راز سے  
 باز رہنے پر یہ مجبور ہوں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ عوام کی مسرت میں اضافہ کرنا میرے  
 لئے کس لئے ناگزیر ہے؟ اگر مجھ کو کسی اور چیز میں مسرت حاصل ہوتی ہے تو میں  
 اس کو کس لئے ترجیح نہ دوں؟ افراد اور ان کی سیرتوں کے لحاظ سے ان کے



کردار پر حکم لگانے میں اختلاف ہوتا ہے۔ حالات کے اختلاف سے ذمہ داریاں  
 بھی مختلف ہو جاتی ہیں کیا یہ ممکن نہیں کہ ہمارے حکم میں پیچیدگی پیدا ہو جائے۔  
 اور ہم کو صحیح راستہ سے بھٹکا دے۔ یہ خیال کرتے ہوئے کہ ہم نیکی کر رہے  
 ہیں کیا یہ ممکن نہیں کہ ہم برائی کر رہے ہوں؟ اس سوال کے متعلق کہ  
 کردار کے قواعد اور تکلیف کی کیا ماہیت ہے یعنی اخلاقی قانون کہاں  
 دریافت ہو سکتا ہے؟ دو جوابات دئے گئے ہیں بعض فلاسفہ کہتے ہیں  
 کہ اخلاقی قانون خود ہم میں موجود ہے۔ یہ ایک باطنی آواز ہے جو ہم کو صداقت  
 اور کذب میں امتیاز کرنا سکھاتی ہے۔ اخلاقی قانون اس باطنی اقتدار سے  
 ماخوذ ہے جو ہماری فطرت کی گہرائیوں میں پایا جاتا ہے۔ اور ہم کو مظاہر کی  
 گونا گونیوں سے فرض کا واضح نقشہ حال کرنے میں مدد دیتا ہے۔ یہی اخلاقی  
 قانون ہمارے افعال کی رہنمائی کرتا ہے اور ہر قسم کے مبداؤ و منفعہ پر حکمران  
 بھی ہے۔ اس نظریہ کو اختیاریت کہتے ہیں کیونکہ یہ اس بات کا مدعی ہے کہ  
 اخلاقی قانون فطرت انسانی ہی میں موجود ہے۔ بعض فلاسفہ اس باطنی آواز  
 کو عقل و فکر کی آواز سمجھتے ہیں اس لئے عقلیوں کے نام سے مشہور ہیں۔ اس لحاظ  
 سے قدیم اور عہد انقلاب فرانس کے فلاسفہ سب عقلیوں تھے کیونکہ وہ عقل  
 کو اخلاقی کردار کا حاکم اعلیٰ اور انتہائی اقتدار سمجھتے تھے۔ کاسٹنظر یہ اختیار  
 کیے بہر دست غلبہ داروں میں سے ہے۔ لیکن عقل کو اس کیلئے بلکہ چھوڑنی  
 پڑی۔ پیچیدہ مشونہ پار اوہ آدم آئندہ وغیرہ نے یہ مسلک اختیار کیا کہ اعلیٰ اقتدار  
 خود ہمارے اندر موجود ہے۔ اس کا مرکز عقل نہیں بلکہ احساس ہے۔ اخلاقی

قانون یا فرض کی خلاف ورزی سے ہم میں وجدانی طور پر الم کا ایک شدید احساس پیدا ہوتا ہے۔ یہی احساس اخلاقی قانون کی خلاف ورزی کی سزا ہے۔ ایسی طبیعتیں جو چھٹی تربیت یافتہ ہوتی ہیں فرض سے گریز کرنا ممکن سمجھتی ہیں۔ اختیاریت کے بالمقابل غیر اختیاریت کا نظریہ ہے جو اخلاقی کردار کی تکلیف اور اخلاقی قانون کو خارجی اقتدار کے تابع سمجھتا ہے۔ کائنات کے حاکم اعلیٰ یعنی خدا کا خوف یا انسانے جنس کا خوف یا ہمسایوں کی خوشنودی اخلاقی فرض کی بنیادیں ہیں ہمارے سوا ایک صاحب اقتدار ہستی ایسی موجود ہے جو اخلاقی قانون یا اخلاقی کردار کے قواعد و فرائض کا تعین کرتی ہے۔ یہ یا تو خدا کی مرضی ہو سکتی ہے یا بادشاہ یا جماعت کا قانون۔

اختیار یا آزادی ارادہ کا مسئلہ انہی اخلاقی مسائل سے قریبی تعلق رکھتا ہے۔ کیا اخلاقی قانون میں یہ اقتدار ہے کہ ہمارے ارادہ کو متاثر کرے اور اپنے تابع رکھے؟ کیا اخلاقی قانون کی اطاعت ارادی قصد کو مستلزم ہے؟ کیا فاعل اخلاقی کو یہ آزادی حاصل ہے کہ اُس قانون پر غور و خوض کر سکے۔ اپنے افعال کو جس طرح چاہے صادر کرے اور اُس قانون کو حالات کے لحاظ سے استعمال کرے۔ کیا ہم بالظہر اس بات پر مجبور ہیں کہ ایک خاص صورت میں ایک خاص طریقہ پر عمل کریں؟ کیا ہمارا ارادہ قانون علیت کے سلسلہ کی محض ایک کڑی ہے؟ کیا ہمارا قصد جو بظاہر ہمارے آزاد ارادے سے تشکیل پاتا ہے کسی علت کا نتیجہ ہے جو واقعات کے ظہور کا پیشتر ہی سے تعین کر دیتی ہے۔ اس اہم مسئلہ پر دو فلسفیانہ مذاہب نے بحث کی ہے۔

۱۳۔ جو مذہب کہ آزاد کی ارادہ کا تدعی ہے وہ مذہبِ قدر کے نام سے مشہور ہے اور جو مذہب کہ نظریہ علیت کا حامی ہے اور فاعلِ اخلاقی کے ارادہ کو کسی ماقبل علت پر مبنی ٹھہرتا ہے مذہبِ جبر کے نام سے موسوم ہے۔ مسئلہ جبر و قدر ان اہم ترین مسائل میں سے ہے جس کو حل کرنے کی نہ صرف فلسفہ بلکہ دینیات بھی کوشش کرتی ہے۔



# بارھواں باب

## علیاتی مسائل

۱۔ فلسفہ کی بالعموم یہ تعریف کی جاتی ہے کہ وہ وجود اور علم کا نظریہ ہے۔ مابعد الطبیعیات یا وجودیات ہستی کی ماہیت و مبداء کی تحقیق کرتی ہے جو مسائل کہ خود علم اور اُس کی ماہیت، مبداء اور حدود سے بحث کرتے ہیں ان سے فلسفہ کی ایک اور صنف وجود میں آتی ہے جس کو نظریہ علم یا علیات کہتے ہیں۔ یونان کے ابتدائی فلسفیوں نے اس سوال پر اپنی توجہ منقطع کی تھی کہ اشیاء فی الحقیقت کیا ہیں اور ان کی اصلی ماہیت کیا ہے؟ ایک ایسے مفکر کے ذہن میں جو اشیاء سے ماوراء و بالاتر صداقت کی تلاش کرتا ہے بتدریج یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ میرے خیالات عوام الناس سے کس لئے مختلف ہیں؟ میرے نظریات جو غور و فکر پر مبنی ہیں ان خیالات سے کیوں اختلاف رکھتے ہیں جو روزمرہ زندگی میں مروج ہیں؟ میرا ذہن یہ جانتا ہے کہ اشیاء کا ایک عالم مجھ سے علیحدہ موجود ہے لیکن میرا ذہن اشیاء کا یہ علم کس طرح حاصل کرتا ہے جس سے ایسے تصورات پیدا ہوتے ہیں جو مجھ میں عالم اشیاء کا اعادہ کرتے ہیں؟ اُس صداقت کا جو مجھ کو حاصل ہوتی ہے مبداء کیا ہے؟ علم کا مافذ و حدود اور

ماہیت و حقیقت کیا ہے؟ ان علیاتی سوالات پر غور کرنے سے علم کی صحت و صداقت کے متعلق شکوک پیدا ہونے لگے۔ سوال یہ اٹھایا گیا کہ آیا صداقت کا جاننا اور اُس کا ایک عمومی اور صحیح معیار دریافت کرنا ممکن بھی ہے؟ ذہن انسانی جب آراء و افکار میں تناقض محسوس کرتا ہے تو اُس میں بے اعتمادی اور شکوک پیدا ہونے لگتے ہیں۔ فکر پہلے پہل اشیاء خارجی پر غور کرتی ہے بعد میں خود اپنے آپ پر متوجہ ہوتی اور خود اپنی صحت کی تحقیق کرتی ہے۔ وہ یہ دریافت کرتی ہے کہ علم کیا ہے اور حقیقت سے اُس کا کیا تعلق ہے؟ کیا حصول علم کا امکان ہے، اور کیا نفس انسانی اُس کو حاصل کرنے کے قابل بھی ہے، اگر ہے تو علم تک اُس کی رسائی کس طرح ہو سکتی ہے؟ تلاش علم کی خاطر ذہن انسانی مابعد الطبیعیاتی تحقیقات سے انہی سوالات اور تحقیقات کی طرف لوٹتا ہے۔

پالسن کتب ہے کہ فلسفہ کا آغاز ہر جگہ مابعد الطبیعیات سے ہوتا ہے۔ کائنات کی شکل ترکیب اور مبداء، ہستی کی ماہیت اور بقدر روح اور جسم کا تعلق اور اُس کی حقیقت ایسے مسائل ہیں جو فلسفیانہ غور و فکر کے ابتدائی موضوع بحث بن چکے جاتے ہیں۔ اس قسم کی تحقیقات میں ایک طویل انتہاک کے بعد ذہن انسانی نے ماہیت و امکان علم کا سوال اٹھایا۔ نفس انسانی کو اس فلسفیانہ مسئلہ سے دوچار ہونا پڑا کہ آیا ذہن انسانی ان سوالات کو حل کرنے کے قابل بھی ہے؟ یا نہیں۔ اس طرح علمیاتی یا نظریہ علم وجود میں آتا ہے اور مابعد الطبیعیات پر تنقیدی نظر ڈالتا ہے۔ پس یہ سوالات کہ انسان کو ملکہ علم کا مبداء و حدود کیا ہیں اور اشیاء کی حقیقت سے اس کا کیا تعلق ہے علمیاتی کے موضوع بحث

ہیں۔ علمیات کی وسعت اور وظیفہ اور اُس کے مسائل کی تحلیل حسب ذیل سوالات پر کی جاتی ہے۔

- ۱۔ علم کیا ہے ؟ بائیتِ علم
- ۲۔ علم کس طرح حال ہوتا ہے۔ مبدا و علم
- ۳۔ کیا حصولِ علم ممکن ہے ؟ وسعتِ علم

تاریخِ فلسفہ میں مختلف نظامات و مذاہبِ فلسفہ نے ان سوالات کے مختلف جوابات دئے ہیں۔ بعض فلاسفہ کا خیال ہے کہ علم نام ہے حقیقت کی پہچان و نقل یا اس احتضار کا جو ہمارے ذہن کے آگے ہوتا ہے۔ اشیاء فی الحقیقت اُسی طرح موجود ہیں جس طرح کہ وہ ہم کو آلاتِ ادراک یعنی حواسِ خارجی کے توسط سے محسوس ہوتی ہیں یا عالمِ خارجی اور اک کرنے والے شعور سے علم شدہ اور حقیقی وجود رکھتا ہے۔ ظواہر و حقیقت ایک دوسرے کی عین ہیں اشیاء کا ویسا ہی اور اک جیسا کہ وہ حقیقت موجود ہیں علم کلاتا ہے۔ وہ نظریہ جو یہ تسلیم کرتا ہے کہ حقیقت اس احضار سے علم شدہ ہے جو شعور کے آگے ہوتا ہے حقیقت کے نام سے موسوم ہے اشیاء کا طبیعی اور ذہنی آلات کے ذریعہ سے ویسا ہی اور اک کرنا جیسا کہ وہ موجود ہیں علم کلاتا ہے۔ کوئی شے سیاہ یا سرخ اس لئے نظر آتی ہے کہ اُس شے میں چند ایسی صفات موجود ہیں جن کی وجہ سے یہ شے جب ہماری آنکھوں پر منعکس ہوتی ہے تو ہم اُس کو سیاہ یا سرخ محسوس کرتے ہیں۔ یہ صفات اشیاء میں فی الحقیقت موجود ہیں خواہ اشیاء انسان کی آنکھوں پر منعکس ہوں یا نہ ہوں۔ نظریہ حقیقت کے بالمقابل علیاتی تصویریت کا یہ دعویٰ ہے کہ ”ظواہر“ اور ”شے بنات خود“ یا

فکر اور امتداد باہم مختلف ہیں تصویروں کے نزدیک علم سے مراد اشیاء کی نہ تو محو بہ محو نقل یا اعادہ ہے اور نہ انکا ویسا ہی اور اک جیسا کہ وہ حقیقتہً موجود ہیں بلکہ علم کے معنی اشیاء کا ویسا ہی اور اک ہے جیسا کہ وہ ہم کو دکھائی دیتی ہیں۔ علم چونکہ ایک باطنی نفسی عمل ہے اس لئے اس میں اور اشیاء خارجی میں کوئی مماثلت نہیں ہو سکتی عالم خارجی ہمارے ہی ذہن کی پیداوار ہے۔ ہم اور ایک حسی اور ناسل سے اشیاء خارجی کے متعلق جو کچھ جانتے ہیں وہ محض تصورات ہیں جو ہمارے ہی ذہن کی پیداوار ہیں جس طرح ایک حقیقیہ یہ کہتا ہے کہ حسی اور اک ہی سے ہم کو یہ یقین ہوتا ہے کہ اشیاء کا وجود حقیقی ہے اسی طرح ایک تصویر کا یہ خیال ہے کہ ”عالم خارجی کی حقیقت صرف اس کی محسوسیت ہے۔“

۳۔ مبدا و علم کے متعلق بھی دو جوابات دئے گئے ہیں جو نظریہ کہ احساسیت یا تجربیت کے نام سے موسوم ہے اس کا یہ دعویٰ ہے کہ علم تمام تر احساسات سے ماخوذ ہے۔ علم کا مبدا اول خارجی یا باطنی اور اک ہے۔ ان اور اکات کے اجتماع اور ترتیب سے تجربہ فراہم ہوتا ہے۔ تجربوں کے جمع کرنے اور نمونہ بننے سے علم حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے علم کا ماخذ فعلیت حسی اور اک اور تجربہ ہے جو فکر اور استدلال سے متماثر نہ ہے۔ اس لئے وقوف نیز تصورات و جذبات بھی

سلفہ سو فطانیوں کے سرگروہ پروناخوڑس کی یہ تعلیم تھی کہ علم کا ماخذ صرف اور اک ہے۔ اس لئے ہر ایک رائے جو اور اک سے پیدا ہوتی ہے صرف اس شخص کے لئے صحیح ہے جو اور اک کرتا ہے اس کے لئے بھی صرف اس وقت صحیح ہے جبکہ وہ اور اک کر رہا ہے۔ اس میں کوئی عمومی صداقت نہیں پائی جاتی۔ چونکہ انسانی علم اور اک ہی سے ماخوذ ہے اس لئے علم میں کوئی ایسی چیز نہیں جس میں صداقت پائی جائے۔ ان فلاطون نے اس خیال کو تسلیم کیا کہ

بسيط احساسات سے نمونپاتے ہیں۔ نظریہ احساسیت یا تجربیت کا یہ دعویٰ ہے کہ تجربہ ہی علم کا واحد یا خاص مبدا ہے۔ علم تمام تجربہ سے نمونپاتا ہے۔ تجربہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔ یہ یا تو احساس خارجی سے ماخوذ ہے یا احساس باطنی سے اشیاء خارجی کے ادراک کو احساس سے تعبیر کرتے ہیں اور منظر باطنی کا ادراک یا تاثرات کہلاتا ہے۔ خارجی و باطنی ادراکات ہی ایسی روشن دانی ہیں جن کے ذریعہ سے ”عقل کے تاریک کمرہ میں“ علم کی روشنی داخل ہوتی ہے۔

لاگ اپنے رسالہ فہم انسانی میں کہتا ہے کہ نفس کو ایک ایسا سفید کاغذ فرض کر دو جس پر کوئی حروف منقوش نہیں تو پھر تصورات کا یہ وسیع ذخیرہ جس کو انسان کے مشغول اور غیر محدود و متخیلہ نے ذہن پر مختلف طریقوں سے نقش کیا ہے کہاں سے آگیا؟ میں اس کا جواب صرف ایک لفظ میں یہ دیتا ہوں کہ تجربہ سے اسی پر ہمارا تمام علم مبنی اور اسی سے ماخوذ ہے علم کے بھی دو چشمے ہیں جن سے تمام تصورات جو ہم کو حاصل ہیں یا قدرتی طور پر حاصل ہو سکتے ہیں اُبل پڑتے ہیں جہاں تک مجھ کو معلوم ہے یہی صرف

(یہی صفحہ ۱۲۴) اور اس کے صرف ایک چوبیس کا علم ہو سکتا ہے جو پیدا ہوئی، تغیر پائی اور گزر جاتی ہے افلاطون کے نزدیک ادراک سے صرف ”رائے“ حاصل ہوتی ہے۔ وہ صرف یہ بتلاتا ہے کہ محسوس کیا ہے نہ یہ کہ فی الحقیقت موجود کیا ہے۔ پروٹاگورس کے نزدیک جس کا مسلک احساسیت ہے اس بات کا علم نہیں ہو سکتا ہے کہ موجود کیا ہے نہ اس کے مقابل میں افلاطون صداقت علم کی تعلیم دیتا ہے۔ علم سے قریبی مائٹس سکھنے والی شے ”راسخہ صائب“ ہے جس کی تائید میں دلیل بھی پیش کی جاتی ہے۔ افلاطون فکری میں اس کے علم کی تلاش کرتا ہے جو حقیقت سے موجود ہے۔ اس کے علم یا نظریات کا لحاظ کرتے ہوئے اس کو عقابہ کہہ سکتے ہیں۔



ایسی روشن دہلیز ہیں جن سے اس تاریک کمرے میں روشنی داخل ہو سکتی ہے۔  
 جس سمجھتا ہوں کہ عقل ایک ایسے بند کمرے سے مشابہ ہے جس میں روشنی داخل نہیں  
 ہو سکتی البتہ خارجی اشیاء کے تصورات یا شبیہ کو اس میں داخل ہونے کے لئے  
 کچھ باریک سے شگاف موجود ہیں۔ آگے چل کر کہنا ہے کہ ”عقل انسانی کی اساسی  
 صلاحیت یہ ہے کہ وہ ان ارسامات کو قبول کر سکتی ہے جن کو یا تو اشیاء خارجی بذریعہ  
 حواس یا خود اس کے اعمال فکر اس پر نقوش کرتے ہیں۔ یہ پلاقم ہے جو انسان کسی  
 شے کے انکشاف کی طرف اٹھاتا ہے اور یہی بنیاد ہے جس پر ان تصورات کی  
 تعمیر ہوتی ہے جن کو وہ قدرتی طور پر اس عالم میں حاصل کر چکا۔ تمام اعلیٰ خیالات  
 جو بالوں کی طرح اونچے اور آسمان کی طرح بلند ہوتے ہیں یعنی ذہن انسانی  
 کی انتہائی رسائی اور فکر کی بلند پروازیاں سب اسی سے ماخوذ اور اس پر قائم  
 ہیں۔ یہ تعلیمات ان تصورات سے ایک شتمہ بھر بھی آگے نہیں بڑھ سکتے جن  
 کو احساس اور فکر وضع کرتے ہیں۔ لہذا تجربیت یا احساسیت کا یہ دعویٰ ہو  
 کہ صرف ایسی شے قابل علم ہو سکتی ہے جو قابل تجربہ ہے۔ اور صحیح علم حاصل کر چکا  
 واحد ذریعہ احساس ہے۔ جو شے قابل علم ہو سکتی ہے اس کو حقیقتہً محسوس بھی  
 ہونا چاہئے۔ ایک تجربیہ کے نزدیک ہمارے تمام تصورات ملکہ اور الک  
 کے آفریدہ ہیں اور فکر خارجی اطلاعات کو حاصل کرنے والی ایک عقل خفیات ہے۔  
 ۴۔ نظریہ احساسیت یا تجربیت کے بالمقابل عقلیت کا نظریہ ہے  
 عقلیئن یہ کہتے ہیں کہ یہ خیال کہ تجربہ محض حواس کے توسط سے حاصل ہوتا ہے  
 منطوقہ خیر اور باعث التباس ہے۔ حواس غلطی اور دھوکا، قریب التباس

کتاباعت ہوئے ہیں۔ عقلیہ کا یہ استدلال ہے کہ اگر ہمارا علم تمام تر ادراک سے  
 ماخوذ ہے تو حصول علم ناممکن ہو جائیگا۔ کیونکہ ادراک اور تجربہ سے صرف انفرادی  
 واقعات کی اطلاع ہوتی ہے۔ اور اک تمام واقعات کا احاطہ نہیں کر سکتا  
 اس لئے کوئی عمومی صداقت ہی نہ پائی جائیگی۔ اگر اس طریقہ سے حصول علم  
 ممکن بھی ہے تو بعض تصورات جن سے علم کی تشکیل ہوتی ہے جو اس کے  
 آفریدہ نہیں ہو سکتے جو اس علم کے دشمن ہیں نہ کہ اس کے معاون۔ جو کچھ وہ دین  
 کے آگے پیش کرتے ہیں وہ انبیاء کا خارجی پر فریب پہلو ہوتا ہے نہ کہ ان کا  
 حقیقی غیر محسوس غور۔ لہذا علم فکر ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ صرف فکر ہی کے  
 توسط سے ہم تیز رفتور علم کے علم سے آگے قدم اٹھا سکتے ہیں جس طرح  
 تجربین جو اس اور تامل کو علم کا مبداء ٹھہراتے ہیں عقلیین بھی فکر و فہم کو علم کا  
 منفذ مانتے ہیں۔ اسائنس اور فلسفہ عمومیت کی طرف مائل ہیں مگر عمومیت  
 محدود تجربہ سے ہرگز حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ عقل سے حاصل ہوتی ہے۔ جو  
 ایک عنصر فاعل ہے اور تصورات کو وضع کرتی ہے۔ اگر ہم بجائے عقل کے  
 تجربہ کو اپنے تصورات اور علم کا مبداء قرار دیں تو اس فوق النحس لائقانی  
 اور ناقابل اور اک ہستی کا سمجھیں آنا اور عالم کی عمومیت کا منتقل کرنا مشکل  
 ہے صرف فکر محدود ہی سے جب وہ اپنے آپ پر غور و خوض کرتی ہے حقیقت  
 کے اصلی عطر و ماہیت تک ہماری رسائی ہو سکتی ہے۔ تجربیت کے خلاف بعض  
 لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ روح میں کوئی شے خارج سے دخل نہیں  
 ہو سکتی۔ اور وہ کسی ایسی شے کو پیدا بھی نہیں کر سکتی جو ابتدا ہی سے اس

۵۔ تجربیت اور عقلیت صرف مسئلہ علم سے بحث کرتے ہیں آخر ان کے نظریہ پر تسلیم کرنا ہے کہ علم عقل خالص ہی کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اصطلاحاً اس کو تصور کی کہہ سکتے ہیں حصول علم ایک ایسا عمل ہے جس کو حسی اور ادراک انجام نہیں دے سکتا۔ اس لئے حصول علم کا دار و مدار عقل خالص پر ہے۔ تجربیت جنہوں نے علم کے لئے حکا کرتی ہے تاہم یہ دونوں نظامات یعنی عقلیت اور تجربیت امکان علم کے سوال کو حل کرنے کی کوشش نہیں کرتے۔ اشیاء عالم کی طرف دونوں اس کا اس اعتماد کے ساتھ قدم اٹھاتے ہیں کہ ذہن انسانی اشیاء کا تعقل کرنے کی قابلیت رکھتا ہے۔ بالفاظ دیگر دونوں عقل انسانی پر اعتماد ظاہر کرتے ہیں تجربیت کے نظریہ نے اس اعتقاد کو کمزور کر دیا کہ عقل میں صداقت کو حاصل کرنے کی قوت ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ خود عقل پر اعتماد نہ رہا اور اس پر تنقیدی نظریں پڑنے لگیں۔

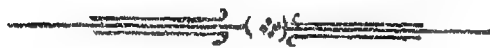
سوال یہ پیدا ہوا کہ آیا حصول علم کا امکان بھی ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو اس کی وسعت کس قدر ہے اور اس کے حدود کیا ہیں؟ اس سوال کی تحقیق نہ تو تجربیت نے کی تھی اور نہ عقلیت نے بلکہ دونوں اس پر اعتماد رکھتے تھے کہ ہم میں یہ قوت موجود ہے کہ ادراک یا فکر کے ذریعہ سے اشیاء کا تعقل کر سکیں ان دونوں نظامات کو کانٹا نے ادعا جیت کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے۔ کانٹا کا پیش کردہ نظام امتدادیت کے نام سے موسوم ہے۔  
ادعا جیت کے مقابل میں علم انسانی کی وسعت اور امکان کے متعلق متذکرہ

سوال کے جوابات دئے گئے ہیں۔ جن سے دو نظامات فلسفہ وجود میں آگئے ایک ارتیبائیت ہے اور دوسرا انتقادیت ارتیبائیت امکانِ علم سے انکار کرتی ہے اور اس بات میں شک کرتی ہے کہ انسان میں حصولِ علم کی قابلیت ودیعت ہے۔ وہ کسی قطعی جواب سے اجتناب کرتی ہے۔ ارتیبائیت کے خلاف انتقادیت یہ تحقیق کرتی ہے کہ علم کس طرح پیدا ہوتا ہے اور اس کی وسعت کہاں تک ہے۔

انتقادیت کو دو اور مسائل سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ ان میں سے پہلا مسئلہ اُسی وقت حل ہو سکتا ہے جبکہ دوسرا مسئلہ حل ہو جائے۔ مبداءِ علم کی تفتیش سے پہلے وسعتِ علم کی تحقیق کرنی اور امکانِ علم کو ثابت کرنا ضروری شرطِ علم کو مستقیم کرنے کے بعد ہی یہ بتایا جاسکتا ہے کہ کن کن چیزوں کا علم قابلِ حصول ہے۔

۶۔ علیات کی تاریخی نشوونما پر تفصیلات میں داخل ہوئے بغیر مختصر الفاظ میں روشنی ڈالی جاسکتی ہے۔ فلسفہ قدیم میں علمیاتی سوالات کو سب سے پہلے سوفسطائیوں نے اٹھایا تھا۔ ایلیا لکیس، افلاطون، ارسطو، رومین، ارنیمین، اور امینوگین نے ان سوالات سے بحث کی ہے۔ عہدِ جدید میں علمیاتی سوالات برطانیہ اور یورپ میں سرحدیں ہدی میں منظرِ عام پر لائے گئے۔ یورپ میں ڈیکارٹ، اسپینوزا اور اولف نے نظریہ عقلیت کی حمایت کی۔ انگریزی مفکرین جیسے ہکین، ہابس اور بالخصوص لاک تجربیت کے علمبردار ہیں۔ انگلستان میں لاک کی تجربیت سے بالآخر سویم کی ارتیبائیت وجود میں آئی

۱۳۱  
ہیوم کی تحقیقات نے کانٹ کے فلسفہ کی نشوونما میں ایک زبردست محرک  
کا کام دیا اور اس کو ادعایت کی نیند سے بیدار کیا۔ کانٹ کا نظام فلسفہ انتفاویت  
کے نام سے موسوم ہے۔



## خاتمہ

فلسفہ اور اس کی تمام اصناف کے دائرہ عمل کا یہ ایک مختصر سا خاکہ ہے  
ایک مختصر رسالہ میں ایک ایسے موضوع بحث چرس پر مجلہ اتنا لکھی  
گئی ہیں مبسوط اور جامع بحث کرنا ایک دشوار کام ہے۔ یہ مشکل اور بھی بڑھ  
جاتی ہے جبکہ زیر بحث موضوع ایسا ہو جس سے متعلق متضاد مذاہب پیدا  
ہو گئے ہیں اور خود اس موضوع کی تعریف و تحدید کی نسبت بے حد اختلاف آراء  
ہو۔ تاہم ہم کو امید ہے کہ دو باتیں قارئین کے سامنے واضح کر دی گئیں ہیں۔  
(۱) فلسفہ ان ابدی سوالات کے جواب کی تلاش کرتا ہے کیا؟ کیسا؟ کی طرح؟  
اور کیوں؟ کیا موجود ہے اور وہ کس طرح وجود میں آیا؟ ہم کیا جانتے ہیں  
اور ہم کو کیا کرنا چاہئے۔ ہم کو ایک خاص طرز عمل کس لئے اختیار کرنا چاہئے۔  
(۲) فلسفہ حقیقی زندگی سے کوئی جدا گانہ شے نہیں بلکہ ہماری روزمرہ  
زندگی ہی سے متعلق ہے۔ کائنات اُس کی درگاہ، مظاہر فطرت اُس کا  
موضوع بحث، اور عقل انسانی اُس کی مدد سی کتاب ہے۔ فلسفہ بحث کرتا ہو  
ہمارے گرد و پیش کے عالم اور اس کے مظاہر سے اور اُس حیات سے جو

اس عالم بے پایاں میں جلوہ گر ہے اور جس کے ہم اجزا میں ہماری حیات باطنی بھی اس کے دائرہ بحث میں داخل ہے۔ اس کا دائرہ عمل ذرات سے لیکر بڑے بڑے اجرام فلکی پر جاوے ہے۔ ہر ایک شخص اپنی زندگی میں کسی نہ کسی وقت ضرور فلسفی ہوتا ہے وہ عالم اور حیات پر غور و تامل کرتا ہے جب تک کہ عقل انسانی باقی ہے فلسفہ بھی ہو جو درہنگا۔ مختلف زمانہ میں فلاسفہ کے زیر غور ایک ہی قسم کے مسائل نہیں رہے اور نہ رہ سکتے تھے۔ فکر انسانی کی تاریخ میں ترقی اور ارتقاء کے علامات ہر جگہ نمایاں طور پر نظر آتے ہیں۔ قدیم مسائل معدوم ہو جاتے ہیں اور ان کی جگہ نئے مسائل وجود میں آتے ہیں جس طرح ایک عمر رسیدہ شخص اپنے ابتدائی شباب کے خیالات پر ہنس کر اٹھنے سے نظر ڈالتا ہے اور یہ محسوس کرتا ہے کہ جو چیز اس کو بے حد مرغوب تھی اب کر وہ نظر آتی ہے۔ اسی طرح نوع انسان بھی جو ان ترقی میں قدیم تصورات و تعلقات اور نصب العین کو بدلتی رہتی ہے اور قدیم معقدات کو ترک کر کے ان کی جگہ نئے اعتقادات کو دیتی ہے۔ ذہن انسانی کو جب کسی قدیم پیچیدہ سوال کا جواب مل جاتا ہے تو ساتھ ہی ساتھ ایک نیا سوال پیدا ہو جاتا ہے۔ جب یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ جو چیز اب تک ایک پُر اسرار واقعہ سمجھی جاتی تھی وہ محض ایک معمولی واقعہ اور ایک معلومہ علت کا معلول ہے تو فکر انسانی کی اُفتخ پر ایک نئی چیمہ ظاہر ہوتی ہے۔ انسان کے سینہ میں علم کی طلب و جستجو، قہر و غلبہ، نقاب کرنے اور اُس کے اسرار و معنیوں کو سمجھنے کی خواہش ہمیشہ جاگزیں رہے گی۔ مہمت کا ثبات کو کھار کر

۱۳۳

اور حیاتِ انسانی کے نصب العین کو دریافت کرنا ہمیشہ سے فلسفہ کا  
مقصد رہا ہے اور آئندہ بھی رہے گا۔

تمہید و باب اول



# فہرست اصطلاحات

## پہلا باب

Reasoning	استدلال
Fundamental	اساسی
Thought	انکار
Anthropology	انسانیت
Evolution	ارتقا
Ethics	اخلاقیات
Sociology	اجتماعیات
Idea	تصور
Aesthetic	جالیات
Beautiful	جیل
Wisdom	حکمت
Feeling	حس
Good	خیر
External	خارجی
Mental	ذہنی
Truth	صدقہ
Physical	طبعی



Physiology	عضویات
Thinking	فکر
Duty	فرض
Conduct	کردار
Subject	موضوع
Problems	مسائل
Abstract	مجرد
Phenomena	مظاهر
Meta-physics	فابعدالطبیعیات
Logic	منطق
Psychology	نفسیات
Unity	وحدت
Cognition	وقوف

## دوسرا باب

Sensation	احساس
Positive	ایجابی
Perception	ادراک
Critichism	انتقادیست

Explanation	توجیه
• Empirical	تجربی
Dialectics	جدلیات
Form	صورت
• First cause	علت اولی
• Final cause	علت غائی
Pure Reason	عقل نالوص
Supernatural	فوق الفطرت
• First philosophy	تلفظ اولی
Human understanding	فهم انسانی
Quality	کیفیت
• Quantity	کمیت
Space	مکان
Absolute	مطلق
• Object	موضوع
Thinker	متفکر
Observer	ناظر
System	نظام
• Ontology	وجودیات

# تیسرا باب

Reflection	تأمل
Becoming	تکون
Harmony	توافق
Analysis	تحلیل
Energy	توانائی
Substance	جوہر
Sense-perceptions	حسی اور احکات
Motion	حرکت
Time	زمان
Physics	طبیعیات
Appearances	ظواہر
Element	عنصر
Relations	علاقہ
Nature	فطرت
Force	قوت
Cosmology	کونیات
Visible	مرئی

Being

ہستی

## چوتھا باب

Illusion

التباس

States

احوال

Dualism

ثنویت

Feelings

حیات

A priori

حضور

A posteriori

حصول

Inner sense

حائسہ باطن

Cells

خلایا

Consciensness

شعور

Subject

موضوع

Introspection

مطالعہ باطن

Faculties

ملکات

Function

وظیفہ

Innate Ideas

ذہنی تصورات

## پانچواں باب

Inference	استنتاج
Methods	اسالیب
Deductive	استخراجی
Inductive	استقرائی
Impression	ارتسام
Judgement	تصدیق
Term	حد
Right	صائب
Proposition	قضیہ
Syllogism	قیاس
Fallacy	مغالطہ
Premises	امقدمات
Theory	نظریہ

## چھٹا باب

Reproduction	اعادہ
Attributes	اعراض
Idealism	تصوریت
Sublime	جلیل

Aesthetic Pleasure

جمالی لذت

Sense Appearances

حسی ظواہر

Realism

حقیقت

Self-consciousness

شعور ذات

Naturalism

فطرییت

Opposite

متخالف

Nerve centres

مرکز عصبی

Painfull Pleasure.

مؤلم لذت

Passive,

منفعل

## ساتواں باب

Want

احتیاج

Moral Judgment

اخلاقی حکم

Epicureans

اپیکوریین

Egoism

انانیت

Composition.

ترکیب

Revaluation of values

تجدید اقداء

Moral sense

حاسہ اخلاق

Categorical imperative

حکم اطلاقی

Supreme good	خیر برتر
Traditions	روایات
Stoics	ردائقین
Virtue	فضیلت
Value	قدر
Motive	محرک
Origin	مبدأ
Happiness	مست
Asceticism	مزانضیت

## آٹھواں باب

Unites	اکائیان
Equilibrium	توازن
Self-preservation	صیانت ذات
State	مملکت
Ideal state	مثالی مملکت
Theoretical	نظری
Renaissance	نشأۃ جدیدہ

## نواں باب

Utility	افاده
Institution	اداره
Scepticism	ارتیابیت
Dogma	ادعا
Individualism	انفرادیت
Humanism	انانیت
Humanists	اناسین
Empiricism	تجربیت
Contradictions	تناقضات
University	جامعه
Rationalism	عقلیت
Physical sciences	علوم طبیعی
Platonism	فلاطونیت
Conduct of life	کردار حیات
Cynics	کلبیین
Pluralism	کثرتیت
Systematic	منضبط
Substratum	محل جوهری
Scholasticism	مدرسیت



Transcendental

مادراتی

Neo-platonism

نوفلاطونیت

## دسواں باب

Epistimology

علمیات

Ontology

وجودیات

## گیارھواں باب

Mental Processes

اعمالِ نفسی

Principle

اصل

Philanthropist

انسان دوست

Extension

امتداد

Positive science

ریجابی علوم

Deism

الہیت

Deist

الہیہ

Empirical Philosophy

تجربی فلسفہ

History of thought

تاریخ فکر

Anthropomorphie

انسانی

Dualists

ثنویتین

Substance	جوهر
Monad	جوهر فرد
Innate qualities	خلقى صفات
Theism	دینیت
Spiritualism	روحیت
Atom	سالمه
Atomists	سالمین
Atomism	سالمیت
Image	شیبھ
Self-conscious	شاعر الذات
Accidents	عوارض
Agents	عوامل
Invisible	غیر مرئی
Unextended	غیر ممتد
Activity	فعلیت
Infinitesimal	لا تنہا ہی الصغیر
Ideal painting	مثالی نقاشی
Molecule	مکرات
Extended	مستد

Occasionalists

موتعمین

Transcendentalism

ماورائیت

Anthropomorphism

مذہب تشبیہ

Obligation

وجوب

Omnipresent

ہمہ جانی

## بارمواں باب

Evolutionism

ارتقایت

Ultimate good

انتہائی خیر

Utilitarianism

افادیت

Altruism

اخواینیت

Moral authority

اخلاقی اقتدار

Moral sanction

اخلاقی تکلیف

Instinct

جہالت

Charactor

سیرت

Causality

علیت

Moral agent

فاعل اخلاقی

Hedonism

لذتیت

Stimulus

ہیج

Intuitionism

وجدانیت

## تیرھواں باب

Representation

استحضار

Sensationalism

احساسیت

Presentation

احضار

Dogmatism

ادعائیت

Realist

حقیقیہ

Thing-in-itself

شیء بذات خود

Sensibility

محسوسیت

موسیه

ماورائے

نہد

دعوت

همه جا

ارتقاء

استقامتی

افادیده

انحراف

اخلاق

اخلاق

جبهت

سیرت

علیت

فاعل

لذت

همچ

## غلط نام

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۹	۱۱	قرون ماضیہ	قرون ماضیہ
۲۰	۱	علاوہ اور بھی ہیں	علاوہ اور بھی تیار ہے ہیں
۲۰	۶	وہ اپنے	وہ اپنے
۲۰	۱۳	سب ہی پہلے	سب سے پہلے
۲۱	۲	سفر اٹ	سفر اٹ
۲۱	۱۱	یہ قول	یہ قول
۲۲	۱۵	خانی نفس	خانی نفس
۲۳	۱۶	دفنار	اختیار
۲۲	۳	نفرد	فقہ
۲۶	۵	ود	وہ
۲۷	۱		
۲۷	۱۵	کی جانی ہے	کی جاتی ہے
۲۹	۱۳	نفسیات	نفسیات
۳۳	۲	جہیل	جہیل
۳۵	۱۷	احاسات	احاسات
۴۳	۱۲	جرمن میں	جرمنی میں





CALL No. { ۱۰۰ ۷۲۴۷۲۵ }

ACC. No. ۱۴۷

AUTHOR

حسن الہی علی

TITLE

مبادی فلسفہ

URDU RESERVED BOOK

THE BOOK MUST BE CHECKED AT THE TIME  
OF ISSUE**MAULANA AZAD LIBRARY**  
**ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY****RULES:-**

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of Re. 1-00 per volume per day shall be charged for text-books and 10 Paise per volume per day for general books kept over - due.

g

